Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedeluniversi1942univ

1 ε

4 ε

REVUE

DE

l'Université d'Ottawa

REVUE

DE

L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

1942

DOUZIÈME ANNÉE

SCOLASTICAT
DE
L'IMMACULÉE CONCEPTION
O. M. I.
Ste-Agathe des Monts, P.Q.

L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

CANADA

"Docere quis sit Christus"

DIX ANS DE MAGISTÈRE DANS LA CHAIRE DE QUÉBEC.

Le 11 décembre 1931, Son Excellence Mgr Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, O. M. I., évêque de Gravelbourg, était promu à l'archevêché de Québec; le 24 février 1932, il était solennellement intronisé dans sa cathédrale. Au consistoire secret du 13 mars 1933, l'archevêque de Québec était créé cardinal avec le titre de Sainte-Marie des Anges.

Il y a donc dix ans que le vingtième évêque et le dixième archevêque de Québec a pris rang dans l'auguste lignée du fondateur de cette Église illustre, Mgr de Laval. De ce poste éminent, comme d'une chaire de vérité, il travaille à réaliser le dessein de cette devise qu'il a choisie pour ses armes: *Docere quis sit Christus,* enseigner ce qu'est le Christ.

Une devise épiscopale, si elle précise le point dominant d'une pensée, ne restreint cependant pas le champ de l'activité d'un évêque. Celui-ci est pasteur, il est chef, il est père, et de par la plénitude de son onction il doit se donner à la multitude des œuvres d'une charge aussi étendue. Cela, nous le voyons dans la suite des labeurs de ces dix dernières années. Aussi l'histoire de ces travaux ajouterait une page bien remplie à celles déjà si pleines du diocèse de Québec. Une plume d'historien trouverait là non quelques glanes à ramasser, mais une riche moisson à mettre en gerbes. Et l'historien noterait aussi que l'ensemble de ces œuvres se rattache encore à cette devise: *Docere quis sit Christus.* On peut vraiment dire d'elles, en effet, ce qu'à la fête des évangélistes, le bréviaire nous fait lire dans une homélie de saint Grégoire: « Notre-Seigneur et Sauveur nous dévoile ses avertissements tantôt par des paroles, tantôt par des œuvres. Celles-ci, en effet, sont pour nous des ordres, car cette conduite muette nous révèle ce que nous devons faire. »

Ces œuvres sont donc un enseignement manifeste. A leur façon elles montrent *ce qu'est le Christ.* C'est lui qui en inspire la pensée, qui

en soutient l'élan et qui en est la fin toujours recherchée. *Finis legis, Christus;* il est au début, mais surtout au terme de tout effort pour conserver ce qui est, ou lui redonner vigueur. Il l'est dans cet ensemble imposant de nouvelles entreprises.

Les travaux de l'archevêque de Québec portent sans doute en eux-mêmes leur leçon, mais cette leçon devient plus lumineuse encore par l'exposé de la pensée qui en explique le fonctionnement, en établit les raisons, en précise les motifs et en détermine les effets salutaires. Lettres pastorales, mandements, circulaires, directions variées donnent à ces gestes un sens non équivoque; ils sont faits pour dire *ce qu'est le Christ*, centre et fin de toute création. La génération présente et celles de demain trouveront en ces documents une Somme de théologie pratique, traçant aux dirigeants et aux dirigés la route à suivre pour s'appliquer au labeur urgent des entreprises chrétiennes dans ce pays.

Nous laissons à une autre plume la tâche agréable de faire le relevé de ces richesses pour nous contenter de donner un aperçu des publications de l'archevêque de Québec durant cette première décade de son épiscopat. Le chiffre en est déjà assez élevé. La plupart ont été parlées avant d'être livrées à la lecture.

S'il est permis de les classer, on peut bien le faire d'après la qualité de l'auditoire auquel elles s'adressent.

* * *

Quelques Pierres de Doctrine renferment des discours de haut vol parce qu'ils traitent de haut savoir devant des auditeurs de haute culture. Le 14 novembre 1935, à la séance inaugurale de l'année académique de l'Angelicum, en présence d'un aréopage choisi, l'éminent orateur a traité d'un sujet qui lui est particulièrement cher: l'enseignement de saint Thomas. On connaît sur ce point la législation de l'Église, mais encore faut-il en vouloir comprendre les exigences et en pénétrer l'esprit. Malheureusement, l'on ne rencontre pas encore partout et cette soumission et cette bonne volonté. Aussi paraît-il opportun « avec une profonde sincérité et dans le plus soucieux respect des directives de l'Église de répéter la parole du souverain pontife glorieusement régnant: *Ite ad Thomam* ». Cette parole n'est autre « que l'écho fidèlement conservé de toutes les voix

pontificales depuis plusieurs siècles ». Cette conférence fait entendre la suite de ces voix et leur unisson, et nous porte à nous étonner, nous aussi, « qu'il y ait encore des esprits catholiques, voir des plumes ecclésiastiques, à tergiverser ».

Pourtant, si l'Église s'est ainsi, oserait-on dire, « obstinée à proposer la philosophie thomiste comme la philosophie chrétienne par excellence et dans toute sa splendeur, c'est que, pour quiconque l'examine sans préjugé, le système thomiste, dans la variété des synthèses de pensée dues aux docteurs chrétiens, est à la fois le plus naturel, le plus cohérent, le plus complet ». Aussi, « la grande raison du perpétuel recours à saint Thomas, nécessaire aux maîtres et aux étudiants de la pensée chrétienne, c'est que personne n'a mieux compris les droits et les devoirs respectifs de la raison et de la foi, de la nature et du surnaturel, outre que personne n'a dans sa vie mieux exprimé cette subordination et cette concordance admirables ».

La tâche des universités catholiques sera donc de préparer « des générations nouvelles, formées à une doctrine plus pure, dégagées de la gangue de traditions d'écoles ou d'amours-propres individuels et collectifs qu'on a du mal à sacrifier ».

La même pensée est reprise le 24 mai 1936, à la séance de clôture des Journées thomistes à Ottawa. L'exposé en est plus didactique et plus élargi, parce que l'auditoire était tout autre. Un groupe de jeunes gens réunis pour « reconsidérer, aux regards des principes de l'Ange de l'école », les problèmes actuels du Canada, ont fourni à l'éminentissime cardinal l'occasion de nous redire ce qu'est la *Vraie culture thomiste*. Nous relisons avec un particulier bonheur ces pages si fermes, car nous en avons trop connus qui se croient une culture thomiste pour mailler ensemble quelques affirmations éparses de saint Thomas, et laissent toute cette chaîne flottante parce qu'elle n'est pas fixée sur un dernier anneau qui les relie toutes: les principes majeurs de cette philosophie. L'on en vient, par ce détour trop souvent conscient, à la pratique d'un éclectisme commode dans lequel on retrouve de tout, excepté du vrai saint Thomas. Et ceux qui en souffriront le plus, ce seront les étudiants, impuissants à se retrouver dans cet alliage de contradictions. La route leur est ouverte de l'éclectisme à la pauvreté intellectuelle, car une telle méthode est faite de trop

de paresse pour former des penseurs et fournir au pays cette élite dirigeante dont toute société a besoin, cette élite que doit produire l'*Université, école de haut savoir et source de directives sociales.*

Ce titre est celui d'une « conférence au Cercle universitaire de Montréal, le 13 janvier 1934 ». Elle eut un grand retentissement qui se prolonge encore, ici en un sentiment d'admiration et de reconnaissance, là en de nouvelles raisons d'espérance, chez d'aucuns en une vive sensation de piqûre. C'est que cette causerie met les choses au clair et au vif. Elle expose sans voile qu'une université est une école de haut savoir et cela dans tous les domaines de la connaissance. Il est grandement nécessaire de le redire, car « dans le monde entier, en Amérique particulièrement, le vrai concept universitaire est diminué ». L'Église s'en émeut et pour s'en préserver chez elle, tout autant que pour se donner en exemple, c'est un code de haut savoir qu'elle rédige dans la constitution *Deus scientiarum Dominus.* Que l'université canadienne suive ces directions, à l'instar des catholiques français dont le labeur ardu a relevé le niveau intellectuel assez haut pour créer « des autorités et des compétences, qui imposent le respect aux professionnels de la science profane ». Cela met fin à cette indigence intellectuelle qui avait favorisé l'éclosion d'une science aussi orgueilleuse que vaine.

Avec le haut savoir et par le haut savoir, l'université catholique canadienne en viendra à suivre sa vocation, car, de droit, on attend d'elle « des directives de vie, de vie personnelle pour ceux qui la fréquentent, de vie sociale pour l'ensemble de notre peuple ». De vie personnelle d'abord et, avant tout, par la culture en profondeur du sens intellectuel chrétien, puis de l'esprit philosophique. De là l'influence de l'universitaire doit s'étendre dans tout l'ordre « scientifique, éducatif, social, politique, international ».

Cela trace les lignes d'un programme que les limites d'une conférence ne permettent que d'effleurer. Certains détails, avec de nouvelles perspectives, en seront développés au fur et à mesure des diverses rencontres avec des auditoires différents.

Liberté et libertés met au clair la juste notion du libre arbitre et fait justice de tous les déterminismes dont les pauvres arguties ne font tout de même pas grand honneur à la pensée humaine, malgré le nombre

de leurs victimes. Sans leur pardonner, on est tout de même heureux de pouvoir lire, ici, ce lumineux exposé de philosophie chrétienne qui les réfute et les condamne. Heureux plus encore de s'entendre dire ce qu'il peut y avoir « d'erreur funeste ou d'avantages précieux » dans le libéralisme, noble pavillon sous la protection duquel on fait naviguer en contrebande les plus détestables marchandises. Le libéralisme, avec ce qu'il contient d'erreur, envahit de nos jours tout le domaine de la vie privée, domestique, politique, internationale. Il fait valoir ses libertés sous des dehors de vérité: un trop grand nombre de consciences catholiques se laissent séduire dangereusement par de telles apparences. Il n'est pas donné à tous de savoir comment se dégager de ses sophismes. On l'apprend ici. Les raisons que l'on apporte, tirées de la foi et de la philosophie, seront toujours la juste et unique réponse à ces fallacieuses prétentions.

A ces jeunes qui se plaignent de leur époque, qui sont mécontents du maigre héritage d'idées que leurs maîtres leur auraient légué sur « l'éducation, la politique, l'organisation économico-sociale », et qui en demandent la révision, les *Directives sociales* n'apportent point une solution *ne varietur,* mais indiquent le chemin sur lequel il leur faut s'engager. A des jeunes, on peut et on doit parfois se permettre de crier casse-cou, et les avertir que pour oser prétendre réviser des valeurs ou révolutionner son temps, « un sain esprit de critique, fondé en raison, et une haute valeur d'âme avec des rayonnements d'apôtre » sont absolument nécessaires. Il leur faut bien penser, car l'on n'entreprend point des réformes avec du verbalisme ou du seul enthousiasme juvénile. Ce bien penser doit se fonder sur une doctrine ferme et nette, en exploitant, pour les appliquer aux problèmes du jour, la mine si riche des principes de la philosophie de saint Thomas. Mais il y a plus et il y a mieux. « Prenez, comme on a dit, dans l'ordre de toutes vos activités temporelles, une *position spirituelle chrétiennement pure.* » Cela est adressé au jeune homme qui veut accomplir un rôle sauveur, au jeune homme plus cultivé, au professionnel, à l'homme public qui trouveraient dans ces augustes conseils matière abondante aux réflexions de toute une retraite. Quelles réformes seraient vite accomplies si les intellectuels chrétiens consen-

taient à être vraiement chrétiens « dans leur vie personnelle, . . . dans leur vie professionnelle, . . . dans leur vie sociale »!

Mieux que quiconque, l'éminent archevêque de Québec connaît son peuple et son pays, il en connaît les qualités et les déficiences, et mieux que quiconque il est à même d'*enseigner ce qu'est le Christ,* c'est-à-dire ce qu'est un chrétien et quelle qualité de chrétien doit être l'homme des classes dirigeantes. C'est pour profiter d'une meilleure occasion de le lui apprendre qu'il ne s'est pas refusé à ces invitations de le rencontrer en dehors de l'église. La chaire d'une cathédrale se prête sans doute à la prédication de toute vérité qui moralise un peuple, mais elle a ses lois particulières et son objet plus déterminé. Surtout elle ne peut que rarement atteindre ces catégories d'auditeurs qu'il est bon de partager selon la différence de leurs besoins, de leur influence, de leur condition. La classe qu'il faut particulièrement instruire des vérités chrétiennes, c'est la classe dirigeante; c'est elle qu'il faut atteindre, elle, par-dessus toute autre, qu'il faut « sauver de la corruption » et « soigner par l'esprit et dans ses idées ».

D'heureuses circonstances ont donc permis la réalisation de ce surnaturel dessein, d'abord sur les auditeurs du moment, puis sur tous ceux qui reliront ces pages si riches de doctrine et d'ardeur apostolique. Nous venons d'en signaler quelques-unes. Il en est d'autres. *La culture physique aux regards de l'Église* met en évidence que celle-ci ne méprise pas le corps humain dont elle reconnaît trop la noblesse devant Dieu, mais qu'elle exalte l'âme au-dessus du corps, l'âme par laquelle l'homme est « élevé par la grâce à la dignité d'enfant de Dieu et de citoyen futur de la patrie éternelle ». Voici le *Cinéma* dont on ne dira jamais trop les graves périls et les désastres si étendus. Hélas! il faut l'avouer, une telle menace est bien loin de provoquer cette réaction universelle que le pape Pie XI recommandait aux évêques, au clergé, aux collaborateurs de l'action catholique de susciter partout! Ces efforts conjugués, sans être restés stériles, n'ont pas encore produit un bien grand effet.

Le *Fait français en Amérique,* fait qui porte avec lui sa propre grandeur, comporte aussi une leçon et comme une sorte de devoir: « parler en Amérique notre langue avec amour et avec fierté », et, par là, enrichir son pays d'adoption d'un véritable trésor en faisant rayonner dans le

monde américain « la valeur française, la valeur intellectuelle, philosophique, scientifique, artistique, littéraire, autant que morale et religieuse ». La religion n'aura rien à y perdre, car si en théorie pure elle ne dépend pas de la langue, celle-ci incarne un tel ensemble d'éléments psychologiques qu'il serait funeste de leur porter atteinte. Sans être la substance de la foi, ces éléments l'encadrent et la soutiennent.

Ce trop bref énoncé groupe ensemble une série de discours prononcés en différents temps, en dehors du lieu saint. Ils se ressentent très peu des circonstances qui les ont fait naître. Ils enseignent une doctrine de toujours et pour toujours. Quelques allusions aux événements du jour en rendront caducs certains passages très peu nombreux. Ce qui restera, c'est une sorte de traité ferme, net, lucide, profond des principales questions de la vie chrétienne, de ces obligations que les souverains pontifes s'efforcent de mettre plus en relief devant la conscience, parce que, malheureusement, elles sont plus ignorées, oubliées, ou incomprises, surtout par les classes instruites. Puissent celles-ci en faire leur profit par une étude continue, et se mettre à même d'exercer sur leurs contemporains cette influence qu'on leur reproche d'avoir trop négligée. Cette influence atteindrait même leurs compatriotes étrangers à notre foi, ce milieu anglo-protestant devant lequel l'éminentissime archevêque ne s'est pas récusé de paraître quelquefois pour y allumer, discrètement, certaines lumières de l'enseignement catholique.

* * *

Nous venons de nommer une première catégorie d'auditeurs, mais nous savons fort bien que l'auditoire préféré d'un évêque, c'est toujours son clergé. Devant lui il traite des plus hautes questions de la foi et de la discipline ecclésiastique. Cela même en fait un auditoire plutôt fermé dont les entretiens intimes sont assez rarement livrés à la publicité. Celle-ci cependant ne se refuse pas à ce genre de prédication, comme en font foi d'assez nombreuses publications épiscopales de grande valeur et de grande édification. Pour notre part nous formons le vœu de voir sortir de la plume de Son Éminence quelque travail analogue, par exemple, à ces *Règles de Vie sacerdotale* de Mgr Plantier. L'on n'y trouverait peut-être

pas la qualité du style de l'évêque de Nîmes, si apparenté aux classiques de la chaire, mais ces *Élévations* sur la grandeur et les obligations du prêtre seraient enrichies d'une théologie encore plus profonde. Nous en trouvons l'amorce dans la *Vie sacerdotale*, une pastorale de 1934 qui résume les entretiens des retraites des deux dernières années, sur la vie morale, intellectuelle, pastorale, administrative du prêtre, ce qui couvre à peu près tout le champ de l'activité sacerdotale.

Les *Entretiens liturgiques*, qui semblent plus particulièrement destinés au clergé, méritent cependant d'être lus, médités et mis en pratique par les fidèles. Ce délicieux opuscule contient plus qu'il ne semble annoncer, plus surtout que ne le soupçonnent ceux qui seraient décidés d'avance à ne point s'y intéresser. Comprendre la liturgie, c'est donner à la pratique de la religion son sens véritable. On s'est plaint qu'en certains pays, prétendus catholiques, la religion n'était plus qu'une simple manifestation de culte sans influence ni sur les mœurs ni sur la conduite de la vie. C'est que l'on avait séparé la liturgie de la religion. « Au fait, elle en est le cœur et le centre. » La lecture de ces pages ramène le lecteur au sentiment de la grandeur, de la majesté de Dieu et de son culte, au sens de la dignité, de la beauté et du goût. Car « le mauvais goût . . . a envahi nos temples au point que maintenant il ne saurait être question de corriger tel ou tel détail, mais qu'il faudrait recommencer la formation du goût liturgique par l'a b c, en le ramenant d'abord aux principes élémentaires de l'esprit chrétien ». A se rappeler ce que nous avons vu et ce que nous venons de lire dans ces *Entretiens*, on se prend à souhaiter un succès rapide à cet apostolat qui s'efforce de rendre à la liturgie sa splendeur et la place qu'elle n'aurait jamais dû perdre.

A côté du clergé séculier il y avait, dans l'archidiocèse de Québec, en 1933, vingt-deux communautés d'hommes et trente-trois communautés de femmes, avec un total d'environ neuf cent cinquante religieux et quatre mille sept cents religieuses. C'est une belle armée, ce sont aussi de belles troupes sur la valeur desquelles un tel chef doit pouvoir compter. Il le leur dit en un mot d'ordre: *l'Obéissance religieuse*. Elle est, en résumé, le moyen le plus efficace d'atteindre à la perfection à laquelle les religieux se sont voués. Cela est écrit d'une seule encre, mais, sans être grand clerc, on découvre dans la lecture de ces trente pages le théologien, le canoniste,

le supérieur ecclésiastique, le directeur d'âmes, le religieux à la longue expérience, le tout couronné de la grâce du pasteur. Ceux qui commandent sont aussi clairement avertis que ceux qui doivent obéir que la perfection, qui consiste dans la charité, doit grandir sans cesse par la mise en pratique de ces moyens de vie religieuse qui se résument dans l'*esprit d'obéissance.*

* * *

L'auditoire habituel de l'évêque, ce sont les fidèles qui se réunissent autour de sa chaire. Ceux qui fréquentent la vénérable basilique de Québec jouissent de l'inestimable privilège d'entendre des lèvres mêmes de leur pasteur l'exposé de l'ensemble des vérités qu'il leur faut croire et des vertus qu'ils doivent pratiquer. Privilège inestimable, disons-nous, parce que nous croyons à l'efficacité particulière de la grâce d'état. Celle-ci donne aux paroles du premier pasteur une autorité à part pour exposer les vérités de la foi, les affermir dans les âmes, en faire la règle de leur conduite. Grâce d'état, encore, pour avoir l'intuition du besoin présent, pressentir les dangers d'aujourd'hui, y parer d'une façon salutaire par l'application nouvelle des vérités de toujours. Grâce d'état qui sait mettre à profit les qualités acquises ou les dons de nature de ceux que l'Esprit-Saint prépose au gouvernement de son Église.

C'est tout cela qu'ont entendu les auditeurs de Québec depuis 1934, et que les lecteurs retrouveront dans l'étude, à tête reposée, de ces pages si riches et si pieuses. Cette manière si personnelle d'enseigner les vérités communes de notre foi, donne à cette étude un intérêt, un charme, un profit particuliers, mais elle vise avant tout à la sanctification de l'âme. C'est le bénéfice qu'elle retire de cette lecture. On comprend que cela échappe à toute analyse, c'est une mine qu'il faut exploiter. Les prédicateurs trouveront là des matériaux variés pour leurs instructions. Dans ces quelques sermons sur les vertus, ils apprendront ce que réclame de nos jours la pratique de la *Justice,* de la *Tempérance,* de la *Pureté.* Le *Mariage,* le *Baptême,* la *Confirmation* sont des sujets, non pas épuisés, mais présentés dans une sorte de plénitude à laquelle un prêtre pourra largement emprunter pour le plus grand bien de ses paroisses ou de ses missions.

Le savant volume *la Messe* peut être aussi un manuel de piété et un livre de méditation. On sent ici une science qui se contient et se réserve pour laisser une place plus large aux effusions de la piété et aux réflexions salutaires. C'est une exhortation constante à la dévotion à la messe.

Les *Divines Écritures,* sans être un instrument de controverse, résument pour les fidèles une page d'apologétique dont ils pourraient faire usage dans certaines rencontres d'occasion avec les partisans du libre examen. Elles leur seront d'abord utiles à eux-mêmes, en les initiant à une science biblique suffisante pour les induire à la lecture des pages si riches d'onction et débordantes de l'action même du Saint-Esprit qui les a inspirées.

* * *

Il y a dix ans que Son Éminence le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, O. M. I., a été choisi pour régir l'Église de Québec; dix ans d'un épiscopat éminemment fécond, dix ans d'apostolat fructueux, dix ans d'une haute influence qui déborde les limites de cette Église particulière pour s'étendre sur tout le pays. De ces labeurs multiples nous n'avons voulu relever, et cela dans un aperçu très limité, que ceux que sa plume aussi renseignée que féconde a livrés à l'étude et à l'admiration d'un public que son prestige lui a conquis.

D'autres décades, nous le demandons à Dieu, s'ajouteront à cette première. Elles continueront, pour l'honneur de la sainte Église et du Canada, pour la sanctification des âmes et l'avènement plénier du règne de Jésus-Christ, ce magistère d'enseignement, auguste dessein de cette devise: *Docere quis sit Christus.*

Alexandre FAURE, o. m. i.

La querelle de deux saints

SAINT JÉRÔME ET SAINT AUGUSTIN

Jérôme et Augustin: deux noms doux à la pensée, au cœur et à l'oreille catholiques.

Ils étaient presque du même âge. A peine l'intervalle qui s'étend entre l'année des éléments et celle de la physique les séparait-il. S'ils eussent fréquenté le même collège, le petit Africain eût regardé le grand Italien avec l'admiration et l'envie que le commençant éprouve devant le philosophe . . . parce qu'il achève son cours. L'un et l'autre devaient recevoir une formation classique supérieure.

Élevé par une famille chrétienne, Jérôme, qui expérimenta brièvement l'amour, n'eut aucune crise de foi à traverser. S'il fut baptisé assez tard, c'est que cette coutume funeste sévissait encore à la fin du IVe siècle. A peine marqué du sceau des sacrements de l'Église, il conçut l'idée de se faire moine, la grande mode d'alors. Il quitta donc Rome et sa patrie pour s'en aller vivre dans la paix du désert de Chalcis. Quatre ou cinq ans s'étaient à peine écoulés qu'il ne voulait plus y demeurer tant la guerre à laquelle il se trouva mêlé involontairement ne lui laissait aucun répit. Chaque jour, ou à peu près, il lui eût fallu faire soit une profession de foi, soit une formule de soumission à la demande de tels ou tels ermites que tiraillaient en divers sens les hérésies trinitaires ou les disputes des juridictions épiscopales. Dans un cas analogue une sainte Térèse d'Avila dont l'humour était inépuisable se contentera de dire: « L'idée [de mettre ma foi en cause] me parut charmante et me fit bien rire. »

Harcelé et n'en pouvant plus, Jérôme quitta le désert . . . sans le bénir, emportant tout de même avec soi le souvenir de quelques beaux jours de paix et celui, moins reposant, de ses luttes épiques contre le démon de midi qu'il avait rencontré là, parmi les rochers, au fond des cavernes de la Syrie, sous le soleil torride de l'Orient. La lettre XXII à Eusto-

chium, comparable aux plus belles pages des *Confessions* d'Augustin, nous raconte ses austérités, ses combats, et nous laisse soupçonner l'usage effroyable du célèbre instrument de pénitence qui faisait dire à Sixte-Quint: Sans ce caillou, Jérôme, je ne sais si l'Église t'aurait jamais canonisé.

De son côté, Augustin traçait sa voie. A Tagaste et à Madaure, petites villes charmantes enfermées dans des cirques de montagnes, et puis à Carthage dont le site est digne d'une capitale d'Empire, il vit et se comporte, mieux qu'on ne le croit trop souvent; il étudie et il enseigne, cruellement tourmenté par un double problème, celui de la vérité et celui du bonheur. Instable comme quiconque n'a trouvé le repos ni de son esprit ni de son cœur, il part de son Afrique pour Rome où il ouvre une école de rhétorique.

Un an durant, il se trouve dans la capitale de la chrétienté avec Jérôme qui y poursuit sa carrière. Mais dans l'espace pourtant très restreint du Vélabre et du Latran, ni Jérôme ni Augustin ne se rencontrèrent ou, s'ils le firent, ils ne se connurent pas. Le premier d'ailleurs était bien haut placé pour le second. Dans les chambres du Palais apostolique, auprès du pape Damase, Jérôme faisait figure d'un personnage en sa qualité de secrétaire privé. Cependant qu'Augustin se cherchait des élèves . . . qui le bousculaient quelquefois et l'abandonnaient d'ordinaire au moment où il eût fallu le payer.

La mort de Damase et le départ du rhéteur pour Milan séparèrent irrévocablement les deux futurs polémistes. Jérôme, pourchassé par les ennemis que lui avaient suscités sa promotion rapide, son ironie contre les chrétiens tièdes et ses campagnes en faveur du monachisme, quitta Rome pour toujours, pas beaucoup plus content d'elle que Scipion l'Africain. Un instant il arrêta en son pays, puis regagna l'Orient, où nous le retrouvons à Bethléem, supérieur de deux monastères, l'un de femmes, venues des grandes familles romaines à sa suite, l'autre d'hommes, triés sur le volet, qui s'attachaient, je présume, autant à sa personne qu'à la vie religieuse elle-même.

A son tour, Augustin, converti, devenait moine. Rentré en Afrique, il passe trois ans à Tagaste, y faisant son séminaire ou son scolasticat. Puis, ordonné prêtre malgré lui, il installe un second couvent dans les

jardins de l'évêché d'Hippone. Pendant trois ans, il y demeure, vicaire heureux, partageant son temps entre la prière, l'étude des Écritures, le ministère des âmes . . . et s'entraînant à la polémique sur le dos des manichéens et des donatistes, ses anciens coreligionnaires ou ses compatriotes.

Ceci nous conduit à l'année 393. Tout près de lui, son plus cher compagnon d'enfance lui continue son admiration et son amour. Or, Alype est voyageur. Le goût lui étant venu de visiter les Lieux saints, il s'y rend et y rencontre Jérôme, dont la célébrité naissante commençait à faire parler d'elle. C'est ainsi que Jérôme et Augustin se virent pour la première fois par les yeux d'Alype. On peut être sûr que celui-ci ne dit aucun mal de son grand ami. On sait aussi qu'il ne rapporta du solitaire que d'excellentes recommandations. On pourrait même déplorer que les habitués du monastère de Bethléem n'aient pas révélé au pèlerin certaines tendances très spéciales qui eussent mis en garde le prêtre et, bientôt, l'évêque d'Hippone. Mais enfin, c'est de bonne théologie pour des religieux de ne pas babiller auprès des hôtes ou des amis de passage sur certaines qualités secondaires de leurs supérieurs.

Ravi d'apprendre la science du moine, Augustin qui souffrait de son isolement intellectuel voulut immédiatement la mettre à contribution.

Au moment où l'Empire romain va disparaître après avoir fourni à l'Église tant de martyrs et tant d'illustres docteurs, on se plaît à penser que pour derniers fruits de sa sève si forte et si féconde, il comptera Augustin de Tagaste et Jérôme de Stridon.

Augustin a lu et approfondi tous les livres qui lui sont tombés sous la main, personne ne l'ignore.

Jérôme a fait autrement. Grâce à sa fortune et à la régularité de sa vie, il a visité, en pèlerin du savoir, les lieux les plus célèbres: Rome, Trèves, Antioche, Alexandrie, Constantinople; il s'est assis aux pieds des maîtres ayant quelque renommée; il a fréquenté la plupart des hommes intelligents et cultivés de son temps. Sa science est vaste, solide et sûre. A parler rigoureusement, il n'est ni philosophe, ni théologien, ni penseur au sens fort du mot. Mais son érudition, sa culture littéraire et linguistique sont sans égales. Son esprit se porte toutefois spontanément aux Écritures, à la Bible. Et c'est en ce domaine qu'il excellera.

On devine que les écrits de Jérôme tombèrent sous les yeux d'Augustin, pas plus tard qu'au retour d'Alype. Naturellement le moine africain dont l'appétit de connaître était insatiable se hâta de les dévorer. Pour dire court il ne fut pas absolument satisfait. Loin de là. Sans défiance, il prit la plume et s'en exprima très franchement.

Notons immédiatement que ces deux génies, ces deux grands cœurs, si brûlants l'un et l'autre de l'amour de Dieu, de l'Église et de l'orthodoxie, avaient cependant des dissemblances de nature énormes. Augustin ignorait toute susceptibilité, et habitué aux manières de l'aristocratie mondaine, il était capable de supporter, en grand seigneur, les pires contradictions. Ajoutons que sa charité lui commande de s'oublier pour les âmes et de mettre la vérité pour laquelle il a tant souffert au-dessus de tout. Jérôme, lui, est desservi par un tempérament trop vif, ombrageux à l'excès, batailleur, agressif, chargé d'ironie et de sarcasmes. Alors que des adversaires lui surgissent partout où il passe, ainsi à Rome, à Stridon dans sa propre famille, au désert de Chalcis, voire à Jérusalem dans la personne de l'évêque Jean, Augustin, par son don de sympathie, conquiert quiconque l'approche. Lui qui a fait tant de polémique, c'est à peine si on lui connaît un ennemi, et encore est-ce un hérésiarque obstiné, Julien d'Éclane.

Nous voici donc en 394, peut-être en 395. Jérôme, né au plutôt en 347, compte environ quarante-sept ans. Augustin, plus jeune, est âgé de quarante ans. C'est à peu près la maturité pour l'un et l'autre. La correspondance entre les deux amis ne finira qu'à la veille de la mort du moine d'Orient, survenue en 420. De 394 à 419, sur une durée de vingt-cinq ans, dix-sept lettres, huit d'Augustin, neuf de Jérôme, nous restent. Mais il en est de perdues comme il est facile de le constater à la lecture de celles que nous possédons.

L'on pourrait ramener à quatre groupes ces lettres vraiment dignes des génies de leurs auteurs. C'est ce que nous ferons au fil de la narration.

La question s'est posée pour moi de la méthode à suivre dans l'exposition de cette controverse. Absolument sûr que les lecteurs aimeraient moins un témoignage que les pièces d'où tirer un jugement personnel, il m'a paru bon d'imiter — oh! de loin — le genre bremondien. Le plaisir qu'ils éprouveront d'entendre des plaidoyers bien pensés, bien écrits et

bien présentés, les inclinera à me pardonner un procédé qui, en la plupart des cas, serait un véritable abus dans l'usage des citations.

Je noterai encore qu'il s'agit ici moins de vérité que de manières. Jérôme se trompe, c'est entendu; et Augustin est approuvé depuis quinze siècles par tous les commentateurs. Mais en toute rigueur, l'on n'est pas imparfait ou saint par cela que l'on a tort ou raison. Ce sont les façons de penser et de parler, c'est la charité qui décèlent la vertu. Aussi nous sommes-nous appliqué à reproduire les passages révélateurs des caractères plutôt que du savoir. On est prié de ne pas l'oublier.

I

Donc en 394, le prêtre d'Hippone, l'âme remplie des parfums de Bethléem, s'avisa d'exprimer au solitaire qui y régnait les impressions que ces livres lui avaient causées. Or, Augustin n'aimait pas qu'une nouvelle traduction latine fut entreprise directement sur l'hébreu. Il en résultait, croyait-il, du mélange dans les esprits par la comparaison qui s'établissait entre le nouveau texte et celui tiré des Septante. D'autre part, un passage des commentaires de l'Épître aux Galates [1], ayant trait au différend d'Antioche, parut singulièrement dangereux au jeune prêtre africain. Il y était dit que la scène où Paul réprimandait Pierre était purement une affaire concertée en vue de permettre à l'Apôtre des gentils d'affirmer une fois de plus devant les judéo-chrétiens l'inutilité de la loi mosaïque pour la justification. Dans ce cas comment sauver la véracité des Écritures qui affirmaient si clairement que Pierre n'avait pas marché droit en cette circonstance. Augustin demandait donc au solitaire de corriger son opinion.

> Je laisse cela, lui disait-il, à votre intelligence. Une lecture attentive vous le fera voir mieux que je ne le vois moi-même. Votre piété remarquera que l'autorité des divines Écritures deviendrait incertaine, qu'on y croirait ce qu'on voudrait, qu'on n'y croirait pas ce qu'on ne voudrait pas, s'il était reçu une seule fois que les hommes de la main de qui nous tenons les Livres saints aient pu mentir officieusement: à moins que par hasard vous ne nous donniez certaines règles qui nous apprennent où il faut mentir, où il ne le faut pas [2].

[1] Saint JÉRÔME, *Œuvres complètes*, traduction de l'abbé Bareille, tome X, liv. I, ch. 2, p. 256.

[2] L. XXVIII. — Nous nous servons de la traduction de Poujoulat.

Et pour bien montrer comme il estimait dangereuse la position de Jérôme, il allait jusqu'à écrire:

> On ne peut pas, et j'ajoute qu'on ne doit pas mettre en lumière les détestables conséquences qu'entraînerait une semblable concession: pour le faire à propos et avec moins de danger, il faudrait un entretien où nous ne fussions que nous deux [3].

Augustin écrit aussi à Jérôme que le titre d'un de ses livres qu'on lui dit être *Épitaphe* ne semble pas convenir tout à fait au sujet traité. Il s'étonne également que l'on remarque en cet ouvrage certaines omissions relatives aux hérétiques et à leurs erreurs, et il demande

> de réunir dans un livre de peu d'étendue les enseignements pervers de [ces hommes] qui se sont efforcés jusqu'à ce jour de corrompre la foi chrétienne, soit par orgueil, soit par ignorance ou opiniâtreté: ce serait au profit de ceux qui n'ont pas le loisir de chercher eux-mêmes ou à qui l'ignorance de la langue ne permet pas de lire et d'étudier tant de choses. Je vous prierais longtemps si l'insistance n'était pas la marque ordinaire qu'on présume moins de la charité [4].

Enfin il lui recommande d'occuper son talent à traduire en latin les commentaires des Pères orientaux, « surtout [de] celui dont [il fait] le plus volontiers retentir le nom dans [ses] lettres [5] ».

Plein de confiance, Augustin se mettant en frais de souvenirs classiques priait Jérôme de chanter la *palinodie,* comme disent les Grecs. Par ailleurs il lui exprimait les immenses désirs qu'il éprouvait de s'instruire à son école et il le suppliait de lui indiquer ce qu'il verrait de blâmable en ses publications.

> Pour moi, disait-il, il m'est difficile de bien juger ce que j'ai écrit; je le fais avec trop de défiance ou trop d'amour. Je vois quelquefois mes fautes, mais je préfère que de meilleurs que moi me les fassent apercevoir, de peur que peut-être, après m'être repris avec raison moi-même, je ne vienne à me flatter encore, et que je ne sois tenté de croire que j'ai mis dans mon jugement plus de timidité que de justice [6].

En ce temps-là, les correspondants ne jouissaient pas de nos moyens de communications sûrs et rapides. La première lettre d'Augustin ne quitta jamais l'Afrique, le personnage qui s'en était chargé étant devenu

[3] L. XL.
[4] *Ibid.*
[5] L. XXVIII.
[6] *Ibid.*

évêque et — ce qui est pis — s'étant permis de mourir presque immédiatement. Une seconde lettre se borna à circuler à Rome, en Italie, voire même, si l'on en croit la rumeur, au fond de l'Adriatique. Bref, la mauvaise fortune, et ici le diable sans doute empressé de brouiller les deux plus grandes figures de l'Église, firent si bien que les deux premières lettres d'Augustin n'étaient pas encore parvenues à leur destinataire après huit ans.

Tout à coup quelques moines ou diacres voyageurs — déjà! — passèrent en Afrique et mirent Augustin au courant du retard de ses lettres, des potins en circulation et de l'indignation de Jérôme. A Bethléem, affirmait-on, on dit que l'évêque d'Hippone a écrit un livre contre Jérôme, que ce livre est à Rome, et que Rome va condamner le solitaire. Sans tarder, Augustin écrivit une troisième lettre où l'émotion la plus vive perce à chaque mot:

> On m'a rapporté une chose que j'hésite à croire, mais dont je n'hésite pas à vous parler; il vous aurait été dit, par je ne sais quels frères, que j'ai écrit un livre contre vous, et que je l'ai envoyé à Rome. Sachez que cela est faux; je prends Dieu à témoin que je n'ai rien fait de pareil. Si, par hasard, on trouve dans mes écrits quelque chose de contraire à vos sentiments, vous devez savoir que cela n'a pas été dit contre vous, mais que j'ai tout simplement écrit ce qui m'a semblé bon; si vous ne pouvez le savoir, vous devez le croire. Si quelque chose dans mes livres vous a ému, je suis très disposé, non seulement à recevoir vos fraternelles observations et à me réjouir de ma propre correction ou des marques de votre bienveillance, mais encore je vous demande cela et vous le redemande avec instance [7].

II

Enfin le contact va s'établir. Sortant de son mutisme maussade et impatient, Jérôme réplique d'une façon pas très pacifique:

> J'ai reçu la lettre de votre béatitude, par laquelle vous m'assurez que vous n'avez pas envoyé de livre à Rome contre moi (*contra parvitatem meam*). Je n'avais pas entendu dire que vous l'eussiez fait; mais il était arrivé ici par notre frère, le sous-diacre Sysinnius, une copie d'une certaine lettre qui semblait m'être adressée. Vous m'y exhortez à chanter la palinodie sur un passage de l'Apôtre, et à imiter Stésichore, dénigrant et louant tour à tour Hélène, et qui recouvra par des hommages la vue qu'il avait perdue par des vers injurieux. Quoique j'aie cru reconnaître dans la lettre votre style et votre raisonnement, je vous avoue cependant, en toute simplicité, que j'ai été d'avis de ne pas vous l'attri-

[7] L. LXVII.

buer témérairement, de peur que si je venais à vous blesser en vous répondant, vous n'eussiez le droit de dire que j'aurais dû auparavant prouver que cette lettre était de vous [8].

Et dans une seconde lettre:

Il ne faut laisser à l'amitié aucun soupçon; on doit parler avec un ami comme avec soi-même. Quelques-uns de mes amis, vases du Christ, comme on en rencontre beaucoup à Jérusalem et dans les saints Lieux [on voit bien!] me faisaient entendre que vous n'aviez point agi en toute simplicité de cœur, mais pour grandir à mes dépens, pour faire un peu de bruit et gagner un peu de gloire aux yeux du peuple: vous me provoquiez et vous laissiez croire que je redoutais un rival tel que vous; vous vous posiez comme un docte écrivain, et je me taisais comme un ignorant, et j'avais enfin trouvé quelqu'un pour me rabattre le caquet. Quant à moi, je l'avoue, je n'ai pas voulu d'abord vous répondre, parce que je ne croyais pas que cette lettre fût de vous, et, comme dit le proverbe, que vous eussiez frotté votre épée avec du miel . . . Vous ajoutez que vous êtes prêt à recevoir fraternellement mes observations sur vos ouvrages, que non seulement vous les accueillerez avec joie, mais que vous me les demandez comme une grâce. Je vous répète que vous provoquez ainsi un vieillard, que vous excitez celui qui ne demande qu'à se taire, et que vous semblez faire parade de votre savoir [9]? . . . A Dieu ne plaise que j'ose toucher à quelque chose dans les livres de votre béatitude! J'ai bien assez de revoir les miens, sans aller censurer ceux d'autrui. Au reste, votre sagesse sait très bien que chacun abonde dans son sens, et qu'il n'appartient qu'à de vaniteux adolescents de chercher de la renommée pour leur nom en attaquant des hommes illustres. Je ne suis pas assez insensé pour me croire offensé de la différence de nos opinions; et vous ne serez pas blessé vous-même de mes sentiments qui seraient contraires aux vôtres [10]. . . Si je vous dis cela, ce n'est pas que je juge qu'il y ait dans vos ouvrages quelque chose à reprendre, car je ne les ai jamais lus, et les copies en sont rares ici, si on excepte vos *Soliloques* et quelques commentaires sur les Psaumes; si je voulais examiner ces commentaires, je montrerais que vous n'êtes pas d'accord, je ne dis pas avec moi qui ne suis rien, mais avec les anciens interprètes grecs [11].

Aimez celui qui vous aime, et, jeune, ne provoquez pas un vieillard dans le champ des Écritures. J'ai eu aussi mon temps, et j'ai couru autant que j'ai pu. Maintenant, pendant que vous courez et que vous franchissez de longs espaces, un peu de repos m'est dû; et, si vous me le permettez, pour que vous ne soyez pas seul à me citer quelque chose des poètes, souvenez-vous de Darès et d'Entelle, et du proverbe qui dit que le bœuf fatigué n'en est que plus ferme sur ses pieds. J'ai dicté ceci avec tristesse. Plût à Dieu que je méritasse vos embrassements et que nous pussions, en de mutuels entretiens, apprendre quelque chose l'un de l'autre! . . . Voyez combien je vous aime, puisque, provoqué

8 L. LXVIII.
9 L. LXXII.
10 L. LXVIII.
11 L. LXXII.

par vous, je ne veux pas vous répondre, ni vous attribuer ce que j'aurais peut-être blâmé dans un autre [12].

Adieu, mon très cher ami, mon fils par l'âge, mon père par la dignité; ne manquez pas, je vous en prie, pour tout ce que vous m'écrivez, de faire en sorte que je le reçoive le premier [13].

Augustin, atterré, rédigea sur le coup l'une de ses lettres les mieux composées et les plus pathétiques [14].

Je réponds à ce que vous avez daigné m'écrire par notre saint fils Astérius; j'y ai trouvé plusieurs marques de votre bienveillante charité, mêlées à la trace des blessures que je vous ai faites malgré moi. C'est pourquoi, là où je lisais une flatterie, je recevais aussitôt des coups; mais, à ma grande surprise, tandis que vous ne voulez pas croire témérairement que je sois l'auteur de la lettre, de peur que, blessé de votre réponse, je n'aie le droit de vous dire qu'il fallait d'abord vous assurer si elle était de moi, vous me commandez de vous déclarer nettement si je l'ai écrite, et de vous en envoyer une copie plus fidèle, afin que nous puissions disputer sur les Écritures sans aucune aigreur. Et comment pourrions-nous le faire sans aigreur si vous vous préparez à me blesser? . . . Comme je ne puis croire que vous vouliez me blesser sans motif, je n'ai plus qu'à confesser ma faute, à reconnaître que je vous ai blessé le premier dans cette lettre que je ne puis désavouer. Mais pourquoi m'efforcerai-je d'aller contre le courant du fleuve, et ne demanderai-je pas plutôt pardon? Je vous conjure donc, par la douceur du Christ, de me pardonner si je vous ai offensé, et de ne pas me rendre le mal pour le mal en m'offensant à votre tour. Vous m'offenseriez si vous ne me disiez pas ce que vous avez pu trouver à relever dans mes actes ou dans mes paroles, car si vous repreniez en moi ce qui n'est pas répréhensible, vous vous blesseriez vous-même plus que moi; un homme de votre vertu et de votre sainte profession ne me reprendra jamais avec la volonté de me blesser; vous ne blâmerez jamais en moi avec malignité ce que vous saurez dans votre cœur ne pas être digne de blâme . . . Pourquoi donc redouterais-je, comme les cestes d'Entelle, vos paroles, dures peut-être, mais certainement salutaires? Darès trouvait un rival qui le meurtrissait et non pas un médecin; il était vaincu et non pas guéri. Pour moi, si je reçois tranquillement comme un remède votre censure, je ne sentirai pas de douleur; et si la faiblesse humaine ou la mienne est telle que j'éprouve quelque affliction d'un reproche mérité, mieux vaut souffrir à la tête pour la guérison du mal que de garder le mal et ne pas vouloir toucher à la tête . . . Vous vous comparez au bœuf, vieux de corps, mais vigoureux encore par l'esprit, et continuant à travailler utilement dans l'aire du Seigneur; me voilà, et si j'ai dit quelque chose de mal, foulez-moi de toute la force de votre pied. Je ne me plaindrai point du poids de votre âge, pourvu que la paille de ma faute soit broyée. »

Puis faisant allusion au conflit qui existait entre Jérôme et Ruffin:

[12] L. LXVIII.
[13] L. LXXII.
[14] L. LXXIII.

> Il est arrivé en Afrique je ne sais quel injurieux écrit contre vous. J'ai reçu la réponse que vous y avez faite et que vous avez daigné m'envoyer. Après avoir lu cela, j'ai déploré de voir la discorde entre deux amis, dont jusque-là presque toutes les Églises avaient connu les étroites relations. On remarque assez dans votre lettre combien vous vous modérez, combien vous retenez les traits de votre indignation, afin de ne pas rendre injure pour injure . . . Je dis franchement à votre charité que rien ne m'a plus alarmé que cet exemple, en lisant dans votre lettre certains passages assez vifs ; ce qui m'inquiète, ce n'est pas ce que vous dites d'Entelle et du bœuf fatigué, où la plaisanterie semble tenir plus de place que la menace; c'est l'endroit dont j'ai déjà parlé, plus peut-être que je n'aurais dû, mais pas plus que je n'étais inquiet, l'endroit où vous me dites sérieusement: « De peur que, vous sentant blessé par hasard, vous n'ayez raison de vous plaindre. » Je me demande alors s'il est possible que nous cherchions et que nous discutions ensemble de façon à nourrir nos âmes sans l'amertume de la mésintelligence. Mais, si je ne puis dire ce qui me paraît répréhensible dans vos écrits, ni vous dans les miens, sans que nous nous soupçonnions de jalousie ou sans que notre amitié soit blessée, laissons là ces choses, épargnons ces épreuves à notre vie et à notre salut. Mieux vaut ne pas beaucoup avancer dans la science qui enfle, que de blesser la charité qui édifie.

Pour montrer tout de même que dans son émotion il garde la sûreté et la dignité de son jugement, Augustin ajoute en parlant du duel Ruffin-Jérôme: « J'aurais mieux aimé . . . qu'il se fût montré plus doux et que vous vous fussiez montré moins bien armé. » Et retournant à Jérôme ses propres paroles: « Plût à Dieu que je méritasse vos embrassements, et que nous pussions, en des entretiens mutuels, apprendre quelque chose l'un de l'autre! » il y ajoute modestement « s'il est possible toutefois que je puisse jamais vous rien apprendre! »

Augustin est loin de se sentir rassuré, si l'on en juge par le petit billet qu'il adresse à son collègue Présidius:

> Je vous ai prié de vive voix, et maintenant je vous redemande de vouloir bien envoyer ma lettre à notre saint frère et collègue Jérôme. Pour que vous sachiez comment vous devez lui écrire pour moi, je vous adresse une copie de mes lettres et des siennes; après les avoir lues, vous verrez dans votre sagesse quelle mesure j'ai cru devoir garder envers lui, et vous verrez aussi son émotion que j'ai eu raison de craindre. Mais si j'ai écrit quelque chose que je n'ai pas dû ou autrement que je n'ai dû, dites-le moi fraternellement et non pas à lui: averti par vous, si je reconnais ma faute, je lui en demanderai pardon [15].

Il ne restait plus qu'une chose à faire: regarder du côté de l'Orient. Cette fois, l'attente ne fut ni longue ni vaine.

[15] L. LXXIV.

III

Dans la réplique de Jérôme [16], il faut distinguer soigneusement l'humeur d'avec l'argumentation. La première, quoique adoucie, reste quelque peu inquiétante. Elle s'épanche dès les premiers mots. Il a reçu, dit-il, trois lettres ou plutôt trois petits livres renfermant non pas des questions, mais une censure de ses ouvrages. Pour répondre convenablement, il faudrait un livre, et cependant le voyageur qui emportera sa lettre l'avertit que son départ aura lieu en trois jours. Il se trouvera dans la nécessité de dicter plutôt que d'écrire, et il sera « semblable à des soldats, même intrépides, qui, troublés par une attaque soudaine, sont contraints de fuir avant de prendre les armes ».

Ailleurs il énumère certaines conséquences absurdes, qu'il prétend déduire des principes d'Augustin, voulant par là faire sentir à celui-ci que « c'est une œuvre plus difficile de prouver ses propres pensées que de censurer celles d'autrui ». A propos d'une question qui lui est posée sur sa première version des livres canoniques, il rétorque: « Souffrez que je vous le dise, vous ne me paraissez pas comprendre ce que vous demandez. »

Au fond, nos grands élèves ne toléreraient rien de pareil de leurs maîtres.

Il y a bien une page d'un assez mauvais goût touchant le mot *Xissov* du prophète Jonas. Fallait-il traduire lierre ou citrouille. Contrairement à Augustin, Jérôme optait pour lierre, et il accusait certains Juifs d'écarter ce terme pour le malin plaisir de se moquer de ceux qui *cultivaient les citrouilles.*

Saint Augustin vit-il là une réflexion déplacée, on ne le sait pas. En tout cas, il eut assez de savoir-vivre pour ne pas la relever.

Malgré ces petites bouffées d'humeur, la lettre est magnifique, et l'argumentation suffirait à établir le renom de dialecticien de son auteur.

A la vérité, tout le débat entre Jérôme et Augustin se concentre sur un passage de l'Épître de saint Paul aux Galates:

> Quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il s'était donné tort. En effet avant que certains fussent venus d'auprès de Jacques, il mangeait avec les gentils; mais lorsqu'ils furent venus, il se déroba et se sépara, craignant ceux de la circoncision. Et les autres Juifs aussi dissimulèrent avec

[16] L. LXXV.

> lui, si bien que Barnabé lui-même se laissa gagner à leur dissimulation. Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas en présence de tous: « Si toi, qui es Juif, tu vis en gentil et non en Juif, comment obliges-tu les gentils à judaïser? (*Ad Galatas*, II, v. 11-14).

Or Jérôme — il l'affirme — a lu Origène — le Xe livre des *Stromates* — et cinq autres écrivains grecs qui abondent dans le sens du maître d'Alexandrie. Puis il a dicté, mêlant la cueillette de ses lectures à ses propres réflexions. C'eût été à Augustin de parcourir les mêmes auteurs afin de faire le triage et de ne pas reprocher à Jérôme ce qui était d'Origène ou de ses disciples.

Puis, pour ne pas avoir l'air de s'abriter derrière les seuls témoignages, il s'enfonce dans l'exégèse et développe avec abondance de textes — c'est la meilleure partie de la lettre, parce qu'elle est dans le vrai — que Pierre savait parfaitement, pour avoir ouvert lui-même la porte aux gentils, que la foi au Christ Jésus justifie sans les œuvres de la loi mosaïque. Aussi, à Antioche, a-t-il pris l'attitude de ne plus manger avec les gentils convertis, non par une pernicieuse erreur, mais par crainte de mécontenter les judéo-chrétiens, c'est-à-dire par une sage conduite. C'est bien ce qu'il avait écrit en ses commentaires sur l'Épître aux Galates, au grand mécontentement d'Augustin:

> De même que lorsque ceux qui marchent droit feignent par hasard de boiter, la cause n'en est point dans quelque vice des pieds, mais dans quelque autre raison qui les porte à boiter; de même Pierre, bien convaincu que la circoncision et l'incirconcision ne sont rien, mais qu'il n'y a d'important que l'observation des commandements de Dieu, mangeait d'abord avec les gentils, mais il se retirait d'eux suivant les circonstances, pour ne point séparer les Juifs de la foi de Jésus-Christ.

D'ailleurs, comment Paul aurait-il pu reprocher à Pierre ce qu'il avait fait lui-même? N'a-t-il pas circoncis Timothée, fils de gentil? N'a-t-il pas coupé ses cheveux à l'expiration d'un vœu de nazaréat? Ces choses, et combien d'autres, ne les a-t-il pas accomplies en vue de ne pas froisser ses coreligionnaires? En vain prétendez-vous, dit-il à Augustin,

> que Pierre n'a point erré en pensant que les Juifs, devenus chrétiens, dussent observer la loi, mais qu'il s'est écarté de la ligne du vrai en forçant les gentils à judaïser, en les forçant, sinon par l'autorité de son enseignement, du moins par la puissance de son exemple, et que Paul n'a rien dit de contraire à ce qu'il avait fait, puisqu'il s'est borné à reprocher à Pierre de forcer les gentils à judaïser . . .

Le fond de votre pensée, c'est qu'après avoir embrassé l'Évangile du Christ, les Juifs faisaient bien d'observer les préceptes de la loi . . . Si cela est vrai, nous tombons dans l'hérésie de Cérinthe et d'Ébion qui, croyant en Jésus-Christ, furent anathématisés par les évêques, par cela seul qu'ils mêlaient à l'Évangile du Christ les cérémonies de la loi et qu'ils gardaient les choses anciennes en pratiquant les nouvelles.

Et Jérôme conclut:

C'est là introduire de nouveau au cœur de l'Église une détestable hérésie . . . Si vous êtes d'avis ou plutôt puisque vous êtes d'avis que tout Juif qui croit demeure soumis aux pratiques de la loi, vous devez, vous, évêque connu dans le monde entier, publier cette opinion et chercher à la faire accepter par tous les évêques. Pour moi, dans ma pauvre petite cabane, avec des moines, c'est-à-dire avec des pécheurs comme moi, je n'ose décider sur les grandes choses; j'avoue seulement, et bien ingénument, que je lis les écrits des anciens, et que, dans des commentaires, selon la coutume générale, j'expose les diverses interprétations, afin que chacun suive celle qu'il voudra . . . N'excitez pas contre moi une populace d'ignorants qui vous vénèrent comme évêque et vous écoutent dans votre église avec admiration et respect; ils font peu de cas de moi, qui suis au dernier âge et presque décrépit, et qui n'aime plus que les solitudes du monastère et des champs. Cherchez d'autres gens que vous puissiez instruire et reprendre; car je suis séparé de vous par de si grands espaces de mer et de terre que le son de votre voix me parvient à peine; et si par hasard vous m'écriviez des lettres, l'Italie et Rome les recevraient avant moi, à qui elles seraient adressées . . .

Je vous demande, en terminant cette lettre, de ne plus forcer au combat un vieux soldat, un vieillard qui se repose, et de ne pas vouloir qu'il brave de nouveaux dangers. Vous qui êtes jeune et constitué en dignité épiscopale, enseignez les peuples; enrichissez les greniers de Rome de nouveaux fruits de l'Afrique. Il me suffit, à moi, de parler bas, en un coin du monastère, avec quelque pauvre malheureux qui m'écoute ou me lit.

Augustin tenait enfin la réponse à ses nombreuses lettres. Hélas! il n'y lisait pas clairement que Jérôme avait agréé ses excuses.

Il me semble tout de même, pourra-t-il écrire bientôt, que vous m'avez pardonné, si j'en juge par un certain air plus épanoui que j'ai remarqué dans votre lettre . . . confiée à notre cher frère Firmus [17].

Augustin ne se trompait pas, mais il aurait aimé un aveu clair et net. Or, Jérôme s'était contenté d'écrire:

Je vous prie . . . de me pardonner de n'avoir pu refuser une réponse à vos instances répétées: j'en ai de la honte. Mais ce n'est pas moi qui vous ai répondu, c'est ma cause qui a répondu à la vôtre. Et, si c'est une faute de l'avoir fait, souffrez que je vous le dise, c'en est une plus grande de m'y avoir

[17] L. LXXXII.

provoqué. Mais plus de plaintes de ce genre; qu'une fraternité pure s'établisse entre nous; et, désormais, ne nous envoyons plus de lettres de polémique, mais des lettres d'amitié [18] . . .

Le solitaire avait aussi ajouté, se libérant d'un remords:

Si vous avez lu le livre des commentaires sur Jonas, je crois que vous aurez fait justice de la ridicule affaire de la citrouille.

L'incertitude des dispositions de Jérôme ne fit que stimuler Augustin. Aussi son plaidoyer [19] est-il incomparable de savoir, de délicatesse, d'art et d'éloquence.

Jérôme avait demandé que l'on traitât des choses graves comme en se jouant. Augustin répond:

Autant que cela dépend de moi, j'aimerais quelque chose de plus sérieux qu'un jeu. S'il vous a convenu d'employer ce mot en vue d'un travail facile, je désire plus, je l'avoue, de vos forces, de votre docte sagesse, des anciennes et laborieuses habitudes d'un esprit pénétrant qui a su se créer des loisirs féconds . . . Si vous avez cru devoir dire: Jouons, à cause de la bonne humeur qu'il convient de garder dans les discussions entre amis, soit qu'il s'agisse de questions claires et aisées, ou de questions ardues et difficiles, apprenez-moi comment nous pouvons en venir là. Lorsque, faute d'attention ou de promptitude d'esprit, nous ne sommes pas de l'avis qui nous est présenté, et que nous cherchons à faire prévaloir un avis contraire, si nous nous laissons aller à quelque liberté, nous tombons dans un soupçon de *vanité puérile qui cherche la renommée en attaquant des hommes illustres;* lorsque nous prenons des précautions de langage pour adoucir une certaine âpreté dans la réfutation, on dira que *nous nous servons d'une épée frottée de miel.* J'ignore donc quel heureux mode de discussion vous proposeriez, à moins qu'il ne consiste à toujours approuver le savant ami avec lequel on traitera une question, et que la plus petite résistance demeure interdite, même pour demander à s'instruire soi-même . . . C'est alors assurément qu'on jouerait comme dans un champ sans l'ombre d'une crainte d'offense; mais à un tel jeu il serait bien étonnant qu'on ne se jouât pas de nous.

Suivant en tous points l'argumentation de Jérôme, Augustin la démolit avec autant de fermeté dans la pensée que d'égards dans la manière.

Au témoignage allégué des auteurs grecs, il oppose:

Quant à moi, je l'avoue à votre charité, j'ai appris à ne croire qu'à l'infaillibilité des auteurs des livres appelés canoniques: à eux seuls je fais cet honneur; je les aborde eux seuls avec une religieuse crainte . . . Pour ce que je

[18] L. LXXXI.
[19] L. LXXXII.

lis dans les autres écrivains, quelles que soient leur sainteté et leur science, je ne le crois pas vrai par la seule raison qu'ils l'ont pensé, mais parce qu'ils ont pu me persuader qu'ils ne s'écartaient pas de la vérité, soit d'après le témoignage des auteurs canoniques, soit d'après des raisons probables. Je ne crois pas, mon frère, que vous soyez ici d'un autre sentiment que le mien, et certainement vous ne voulez pas qu'on lise vos livres comme ceux des prophètes ou des apôtres dont il serait criminel de mettre en doute la parfaite vérité. Cela est bien loin de votre pieuse humilité et de l'idée que vous avez sincèrement de vous-même; si vous n'étiez pas humble, vous ne diriez pas: « Plût à Dieu que nous méritassions vos embrassements et qu'en de mutuels entretiens nous pussions apprendre quelque chose l'un de l'autre! »

Si, en considérant votre vie et vos mœurs, je ne puis penser que vous ayez dit ceci fausement ni par feinte, combien plus il est juste que je croie à la sincérité de l'apôtre Paul dans son passage aux Galates . . . Comment serai-je sûr que l'Apôtre ne me trompera ni dans ses écrits ni dans ses paroles, s'il trompait ses fils qu'il enfantait de nouveau, jusqu'à ce que le Christ, c'est-à-dire la vérité, fût formé en eux? Il leur avait dit: « Je prends Dieu à témoin que je ne vous mens point en tout ce que je vous écris », et cependant il n'aurait pas écrit en toute vérité, et il aurait usé de dissimulation avec ses fils en leur disant qu'il avait vu Pierre et Barnabé ne pas marcher selon la vérité de l'Évangile, qu'il avait résisté à Pierre en face, uniquement parce que Pierre forçait les gentils à judaïser!

Augustin n'a pas à s'occuper de la savante démonstration par laquelle Jérôme établit que Pierre savait mieux que quiconque si la foi au Christ Jésus, sans les cérémonies de la Synagogue, suffisait pour la justification. Cela est hors de cause. Mais il lui incombait de distinguer soigneusement le cas de Paul de celui de Pierre, puisque toute la plaidoirie de Jérôme reposait sur leur confusion.

Or la différence de signification que comportent la conduite de Paul et celle de Pierre vient de ce que les circonstances ne sont pas les mêmes. Pierre en se retirant soudainement des repas auxquels prenaient part les païens convertis — et cela sous la pression évidente des judéo-chrétiens venus d'auprès de Jacques — laissait tellement entendre qu'il y avait nécessité de salut à vivre selon la mode juive, que non seulement les gentils s'alarmèrent, mais que l'ami qui avait arraché Paul au désert, qui l'avait introduit dans l'Église d'Antioche, qui l'avait accompagné dans l'épiscopat et dans une première course apostolique éclatante, Barnabé, le doux et sympathique Barnabé, fut entraîné lui-même.

Paul, lui, n'y contraignait personne; il observait sincèrement les anciennes cérémonies quand il le fallait, pour montrer qu'elles n'étaient pas condamnables; mais il ne cessait de prêcher que ce n'était point par elles, mais par la

grâce de la foi que les fidèles pouvaient se sauver: il n'y poussait personne comme à des pratiques nécessaires.

Aussi bien s'il lui arriva d'accomplir parfois les vieilles coutumes des Juifs, ce n'était ni par erreur, ni par feinte, ni par une fausse conception du christianisme, ni par une déplorable concession faite aux judaïsants de toutes nuances, c'était — Augustin insiste parce que c'est ici qu'il tient la solution, — c'était

pour ne pas faire condamner comme une idolâtrie païenne ces prescriptions d'origine divine qui convenaient aux temps anciens et figuraient les choses à venir . . . Il ne convenait pas d'abandonner tout de suite ces restes et de les livrer aux calomnies des ennemis comme aux morsures des chiens.

Un Paul canadien ajouterait sans doute: « Songez à vos coutumes purement nationales, à l'émoi que vous ressentiriez si tout à coup vos chefs vous proposaient de les abandonner, fût-ce à l'avantage de votre foi. » Et cependant n'est-il pas vrai que pour les Juifs le renoncement aux cadres séculaires de leur religion était un sacrifice autrement considérable et autrement tragique? D'où la nécessité qui s'imposait aux apôtres de procéder lentement et comme par étapes, pourvu évidemment qu'aucune situation équivoque n'exposât la pureté de la foi.

Il n'est pas croyable, dites-vous, que Paul ait reproché à Pierre ce que lui-même avait fait. Je ne m'occupe pas maintenant de ce que Paul a fait, mais de ce qu'il a écrit; c'est là surtout ce qui importe à la question, afin que la vérité des divines Écritures recommandées à la mémoire pour édifier notre foi, non point par des hommes ordinaires, mais par les apôtres eux-mêmes, et revêtues, à cause de cela, de l'autorité canonique, demeure de tout point complète et hors de doute. Car si Pierre a fait ce qu'il a dû faire, Paul a menti en disant qu'il avait vu Pierre ne pas marcher selon la vérité de l'Évangile. Quiconque fait ce qu'il doit, fait bien. Et ce n'est pas dire vrai que de dire de quelqu'un qu'il fait mal, quand on sait qu'il a fait ce qu'il a dû. Or, si Paul a écrit la vérité, il demeure vrai que Pierre ne marchait pas selon l'Évangile; celui-ci faisait donc ce qu'il ne devait pas; et si Paul avait déjà fait quelque chose de pareil, je croirai plutôt que, s'étant amendé lui-même, il n'avait pas pu négliger de reprendre son collègue dans l'apostolat, que je ne croirai à un mensonge dans son Épître, dans quelque épître que ce soit, et surtout dans celle qui commence par ces mots: « Je prends Dieu à témoin que je ne mens pas dans ce que je vous écris. »

Vaut-il mieux croire que l'apôtre Paul n'ait pas écrit en toute vérité, que de croire que l'apôtre Pierre ait fait quelque chose de mal? S'il en est ainsi, disons, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'il vaut mieux croire que l'Évangile a menti que de croire que Pierre ait renié le Christ, qu'il vaut mieux accuser de mensonge le Livre des Rois, que de déclarer David, un si grand prophète, si excellemment

> choisi par le Seigneur Dieu, coupable d'avoir désiré et enlevé la femme d'un autre, et d'avoir commis, au profit de son adultère, un horrible homicide sur la personne du mari. Quant à moi, tranquille sur la vérité certaine des saintes Écritures, placées à un si haut point de céleste autorité, je les lirai avec confiance; j'ai appris à croire à leur véracité lorsqu'elles approuvent, reprennent ou condamnent; et je ne crains pas de laisser le blâme monter jusqu'aux personnes d'ailleurs les plus dignes de louanges, plutôt que de tenir pour suspectes les divines paroles.

En termes modernes, il y a chez Pierre erreur de tactique, mais non pas de doctrine. D'ailleurs, peut-être convenait-il que le premier pape payât quelque tribut à la faiblesse humaine, afin que dans la suite des âges les fidèles ne crussent pas indigne de sa charge quiconque de ses successeurs ne marcherait pas d'une façon absolument irréprochable.

C'était beau toutefois chez les Grecs cette haute idée qu'ils avaient de Pierre. Ils pressentaient que le pape est trop grand pour qu'il soit permis de le suspecter même de faute de conduite. Et ils mettaient leur talent à le couvrir. L'erreur, chez eux, fut de dépasser la mesure et l'évidence au point de ruiner la valeur des Écritures.

Au demeurant

> Pierre reçut avec la sainte et bénigne douceur de l'humilité, ce qui fut dit utilement et librement par la charité de Paul: rare et saint exemple qu'il donna ainsi à ceux qui devaient venir après lui, en leur apprenant à se laisser avertir par de moins anciens, si, par hasard, il leur arrivait de s'écarter du droit chemin! Exemple plus saint et plus rare que celui de Paul, qui veut que nous osions résister à nos anciens pour la défense de la vérité évangélique, sans jamais blesser cependant la charité fraternelle. Quoiqu'il vaille mieux tenir le droit chemin que de s'en écarter en quelque manière, il est plus beau et plus louable de recevoir de bonne grâce une correction, que de relever courageusement une erreur. Paul mérite d'être loué pour sa juste liberté, Pierre, pour sa sainte humilité.

Pour ceux qui se sentiraient trop portés à imiter le courage de Paul, observons que celui-ci est le second évêque de la chrétienté, plus qu'un cardinal-secrétaire d'État, plus qu'un cardinal-vicaire, plus qu'un cardinal-évêque d'Ostie dont la juridiction dépend en entier du pape. Il a été directement appelé et choisi par le Christ en vue d'un apostolat spécialement ordonné à la gentilité. Toutes conditions qui sont de nature à refréner le zèle des esprits naturellement enclins à mettre leurs chefs au courant, c'est-à-dire à leur rappeler en quoi, d'après eux, ils prévariquent.

Augustin avoue n'avoir pas ajouté dans ses lettres que le libre accomplissement de certaines pratiques de l'ancienne loi devait être limité au premier temps de l'Église.

> C'est peu à peu et plus tard que tous les chrétiens devaient délaisser ces cérémonies; si cet abandon avait eu lieu soudainement, il eût été à craindre qu'on n'eût pas fait la différence de la loi de Dieu donnée à son peuple par Moïse et des institutions de l'esprit immonde dans les temples des démons. Je dois plutôt me reprocher d'avoir négligé ce complément de ma pensée que de me plaindre que vous m'ayez repris à cet égard. Je vous dirai cependant que, longtemps avant de recevoir votre lettre, j'avais brièvement touché à cette question dans un écrit contre le manichéen Faust et que je n'avais pas omis cette restriction; votre bienveillance pourra le lire si elle daigne en prendre la peine, et nos chers frères par lesquels je vous envoie cet écrit vous rendraient sur cela tous les témoignages que vous souhaiteriez. Au nom des droits de la charité, je vous demande de croire ce que je vous affirme du fond de l'âme et devant Dieu, savoir, qu'il ne m'a jamais paru que des Juifs, maintenant devenus chrétiens, puissent, de quelque manière, et par quelque motif que ce soit, observer les anciennes cérémonies.

C'était plus que suffisant pour détruire la grave accusation d'hérésie que Jérôme élevant la voix avait cru bon de faire entendre.

Pour ce qui concerne les autres points soulevés, Augustin accepte avec bonne grâce et humilité les explications et les sentiments de Jérôme.

A la fin de sa lettre, Augustin devient émouvant non moins que raisonneur.

> Apprenons à nos amis, sincèrement attentifs à nos travaux, qu'on peut entre amis différer d'opinion sur un point de doctrine, sans que la charité en soit diminuée, sans que la vérité qui est due à l'amitié engendre la haine, soit que le contradicteur ait raison, soit qu'il dise autre chose que le vrai, mais avec une constante bonne foi, ne gardant jamais dans le cœur rien qui ne soit sur ses lèvres. Que nos frères vos amis, ces vases du Christ, selon votre témoignage, croient bien que ce n'est pas ma faute si ma lettre à votre adresse est tombée en d'autres mains avant de parvenir jusqu'à vous, mais que j'en ai été vivement affligé. Il serait long et, je crois, fort inutile de vous raconter comment cela s'est fait; il suffit, si on me croit, il suffit qu'on sache qu'il n'y est entré aucun des desseins qu'on m'a prêtés; je ne l'ai ni voulu ni ordonné, je n'y ai pas consenti, je n'aurais jamais pensé que cela pût arriver. Si vos amis ne croient pas ce que j'atteste ici devant Dieu, je n'ai plus rien à faire; à Dieu ne plaise que je les accuse de souffler la malveillance à votre sainteté pour exciter entre vous et moi des inimitiés! Que la miséricorde du Seigneur notre Dieu éloigne de nous ce malheur! Mais vos amis, sans aucune intention mauvaise, ont pu aisément soupçonner un homme d'une faute humaine; voilà ce que je dois croire d'eux, s'ils sont des vases du Christ, vases d'honneur et non pas d'ignominie, disposés par Dieu dans la grande maison pour l'œuvre du bien. Si cette

protestation vient à leur connaissance et qu'ils persistent dans leurs soupçons, vous verrez vous-même qu'ils n'agiront pas bien.

En vous écrivant que je n'avais envoyé contre vous aucun livre à Rome, je ne donnais pas le nom de livre à une simple lettre, et je n'avais pas su ce que vous aviez voulu dire; ce n'est pas à Rome que j'avais envoyé cette lettre, c'est à vous; je ne la regardais pas comme une lettre contre vous, car je savais que mon but unique était de vous avertir avec la sincérité de l'amitié et de nous rectifier l'un l'autre par l'échange de nos idées. Sans parler maintenant de vos amis, je vous conjure, par la grâce de notre rédemption, de ne pas m'accuser de flatterie si j'ai rappelé dans ma lettre les grands dons que la bonté de Dieu a répandus sur vous; mais si je vous ai offensé en quelque chose, pardonnez-le-moi; n'allez pas au delà de ma pensée pour ce que je vous ai rappelé de je ne sais quel poète avec plus de maladresse que de littérature, *ineptius fortasse quam litteratius;* je ne vous ai pas dit cela pour que vous recouvrassiez les yeux de l'esprit, que vous n'avez jamais perdus, mais pour que vos yeux sains et toujours ouverts se tournassent plus attentivement vers la matière en discussion. Je n'ai songé ici qu'à la palinodie que nous devons chanter comme Stésichore, si nous avons écrit quelque chose qu'il convienne de faire disparaître, et je n'ai jamais pensé à vous attribuer ni à craindre pour vous la cécité de ce poète. Reprenez-moi avec confiance, je vous en prie, chaque fois que vous croirez qu'il en est besoin. Quoique selon les titres d'honneur qui sont en usage dans l'Église, l'épiscopat soit plus grand que la prêtrise, cependant, en beaucoup de choses Augustin est plus petit que Jérôme: et d'ailleurs nous ne devons ni repousser ni dédaigner les corrections de la part d'un inférieur quel qu'il puisse être.

En voilà assez, et beaucoup trop peut-être, en réponse à [vos] trois lettres . . . Répondez-moi ce que vous jugerez convenable pour mon instruction et pour celle des autres; je mettrai le plus grand soin, avec l'aide de Dieu, à ce que mes lettres vous parviennent avant tout autre qui les répandrait au loin. Je ne voudrais pas, je vous l'assure, qu'il arrivât à vos lettres ce qui est arrivé aux miennes, ce dont vous avez raison de vous plaindre; il ne faut pas cependant qu'il y ait seulement entre nous de la charité, il faut qu'il y ait aussi la liberté de l'amitié, et que nous puissions nous dire l'un à l'autre ce qui nous aura émus dans nos ouvrages, mais toujours dans cet esprit de dilection fraternelle qui plaît à l'œil de Dieu. Si vous ne pensez pas que cela puisse se faire entre nous sans offenser l'amitié, ne l'essayons pas; certes elle est très grande cette charité que je voudrais entretenir avec vous, mais une charité moins parfaite vaudrait encore mieux que rien.

IV

Et le silence se fit entre les deux amis, à moins que l'on n'appelle lettre un billet de Jérôme (410) contenant à peine quelques mots si énigmatiques que les auteurs ont essayé en vain de les comprendre [20].

Augustin, lui, très sûr de son tempérament et toujours désireux de s'instruire, écrivit en 415 deux autres lettres qui sont de véritables

[20] L. CXXIII.

traités: l'une sur l'origine de l'âme humaine [21]; l'autre sur le commentaire d'un passage de saint Jacques: *Quiconque ayant gardé toute la loi la viole en un seul point, est coupable comme s'il l'avait violée tout entière* [22]. Il demandait ardemment au solitaire de se prononcer sur ces points, et sur les explications qu'il lui présentait.

Ces lettres furent connues dans le monde africain, et l'évêque Optat, ami d'Augustin, trouvant qu'elles mettaient bien du temps à paraître, s'en plaignit à l'auteur et en demanda copie. A quoi Augustin, instruit par sa première aventure, répliqua qu'il attendait un mot depuis cinq ans, et qu'il n'osait pas livrer son texte de peur que Jérôme apprenant cette publication ne se fachât de nouveau et ne se plaignît plus amèrement encore [23].

Après de longs retards, la réponse de Jérôme, qui est de 416, arriva enfin à Hippone. Mais voyez son contenu.

> Nous sommes en un temps difficile où, pour moi, mieux vaut me taire que de parler . . . Aussi n'ai-je pu répondre aux deux livres que vous m'avez adressés, et où resplendissent le savoir et l'éloquence; ce n'est pas que je n'y trouve rien à reprendre, mais, comme dit le bienheureux Apôtre, « que chacun abonde dans son sens; l'un d'une manière, l'autre de l'autre ». Assurément, tout ce qui peut se dire, tout ce qu'un sublime esprit peut puiser aux sources des divines Écritures, vous l'avez dit et expliqué. Souffrez, je vous en prie, que je loue un peu votre génie, car nous discutons entre nous pour nous instruire. Les envieux et surtout les hérétiques, s'ils voient que nous différons d'opinion, ne manqueront pas, dans leur calomnieux langage, de vouloir faire croire qu'il y a entre vous et moi de l'aigreur. Mais je suis bien décidé à vous aimer, à vous considérer, à vous honorer, à vous admirer, et à défendre vos sentiments comme s'ils étaient les miens. Dans le dialogue que j'ai publié naguère, je me suis souvenu, comme je le devais, de votre béatitude [24].

Il s'agit ici des *Dialogues contre les Pélagiens,* qui sont de 415. Jérôme y parle de « l'éloquent évêque d'Hippone » qui est « un saint homme », et dont « le talent supérieur » est capable de traiter mieux qu'il ne saurait le faire les problèmes agités par Pélage et Célestius [25].

[21] L. CLXVI.
[22] L. CLXVII.
[23] L. CCII[bis].
[24] L. CLXXII.
[25] *Dialogues contre les Pélagiens,* dans *Œuvres complètes,* vol. III, liv. III, ch. 19, p. 262.

Nous savons d'ailleurs par une lettre d'Augustin à Océanus [26], l'un des amis de Jérôme, que le vieil exégète avait fini par modifier son opinion sur le passage de Paul aux Galates. Oh! discrètement, sans éclat, et surtout sans l'annoncer à son contradicteur. Dans sa polémique avec les pélagiens il a besoin de prouver que la perfection rêvée par ses adversaires n'est pas réalisable. Il lui faut des exemples pris de haut. Écoutons-le:

> Paul nous fait voir saint Pierre ne marchant pas droit selon la vérité de l'Évangile et répréhensible en cette circonstance où Barnabé se laissa entraîner à la même dissimulation que lui [27].

Admirons la modestie d'Augustin qui, dans sa lettre à Océanus, attribue à l'influence des écrits de Cyprien [28] le changement du cénobite ombrageux.

En 418, Jérôme écrira: « Je ne puis plus passer une heure sans prononcer votre nom [29]. » Puis en 419:

> Dieu m'est témoin que si je le pouvais, je prendrais les ailes de la colombe pour aller vers vous et jouir de vos embrassements. C'est un désir que j'éprouve toujours quand je pense à vos vertus; mais aujourd'hui je l'éprouve plus vivement, parce que, de concert avec les auxiliaires de votre œuvre, vous avez vaincu l'hérésie de Célestius [30].

Augustin ne se laissera pas dépasser en générosité. En 425 environ, il louera dans son grand œuvre de la *Cité de Dieu* « l'exactitude et l'érudition des commentaires du prêtre Jérôme sur Daniel [31] ».

Ainsi finit pour le mieux un débat qui, en somme, ne menaça jamais de tourner absolument au tragique.

Et Jérôme monta sur les autels, et Augustin aussi.

Il ne manque pas d'intérêt d'analyser quelque peu la conduite de l'éloquent solitaire.

L'observation la moins perspicace constate que les prosateurs, comme les poètes, éprouvent quelques sursauts lorsque la critique s'abat sur leurs idées. Jérôme ne fit pas exception à la règle. Et il y eut même de

[26] L. CLXXX.
[27] *Dialogues*, vol. III, liv. I, p. 186.
[28] L. LXXI, *Cyprien contre Quintus*.
[29] L. CXCV.
[30] L. CCII.
[31] Liv. XX, ch. 23.

particulièrement détestable en son cas que les racontars publiaient partout que les attaques d'Augustin avaient déjà pénétré dans Rome, alors qu'elles n'étaient pas encore parvenues à Bethléem. Ajoutez que le premier texte — copie douteuse — qui arriva à Jérôme avait presque l'allure et la note infamante de l'anonymat. D'ailleurs, en 394, qu'était cet Augustin? Un converti, de quelques années, sorti des officines louches du manichéisme. A peine sa plume avait-elle produit quelques pages de polémique, et le voilà qu'il s'arrogeait de corriger ses aînés, un ancien traducteur officiel de la Bible, quelqu'un qui s'était usé dans l'étude des Écritures et de leurs commentateurs.

Il fut heureux qu'au même temps Jérôme se trouvât aux prises avec Ruffin. Vraiment peiné de cette aventure, « spectacle dangereux pour les faibles [32] » comme lui dira Augustin, il crut nécessaire de faire l'impossible afin de ne pas s'engager dans une nouvelle querelle d'où il craignait d'être obligé de sortir avec un ennemi de plus, un chrétien, un moine, un évêque de sa communion. D'où sa lenteur avant de répondre, avant d'ouvrir la discussion.

En réalité, la réplique de Jérôme étonne un peu. Elle est trop habile quand elle laisse entendre que son auteur répète Origène plutôt qu'il ne le suit; on pourrait penser qu'elle manque de souplesse dans l'interprétation des actions de saint Paul; et sûrement qu'elle force la pensée de saint Augustin sur le sens de la pratique des vieilles coutumes hébraïques.

Considérons cependant qu'à cinquante-sept ou soixante ans, Jérôme n'a pas encore atteint le terme de son évolution morale. Jour par jour il monte, assez lentement toutefois pour ce qui est de son défaut dominant: sa vive et fière susceptibilité. D'ailleurs il est littérateur: il aime les phrases à effet, les pensées dynamiques qui explosent avec fracas dans l'esprit des lecteurs. Il ne lui déplaît pas non plus de dire plus qu'il veut qu'on en prenne. Mais n'est-ce pas quelque chose d'impressionnant et de significatif que toutes ces déclarations d'estime et de charité qu'il lance au plus fort de la mêlée? Patientons donc un peu. Les seize ans qui lui restent à vivre achèveront le couronnement de ses efforts. Et l'Église qui s'y connaît en fait de vertu estimera qu'un tel labeur, que l'œuvre scripturaire qui servira à jamais de paroles à ses chants sacrés et de formules à

[32] L. LXXIII.

ses cénacles d'études, témoignent plus que suffisamment de l'héroïque sainteté de celui qui, en plus, lutta toute sa vie contre lui-même — ses passions du cœur et ses passions de l'esprit, — contre les hérétiques et les schismatiques, contre de bons amis, par suite d'un léger aveuglement que Dieu permet, s'il ne le veut pas toujours, en vue de donner aux siens l'occasion de conquérir avec gloire le plus sublime titre de la terre, la canonisation.

Il n'en est pas moins indiscutable que dans cette controverse de deux Pères latins, Augustin a la palme sous tous rapports. Évidemment que le cas de Ruffin, une fois qu'il l'a mesuré, le met sur ses gardes. Il lui vaut même la plus grande peur de sa vie: celle de ne pouvoir terminer une malheureuse polémique autrement que par un éclat connu de toute l'Église.

Quant à lui, par tempérament et par conviction, il a pour idéal de s'élever au plan de la vérité. Sachant que celle-ci n'a pas de passion et qu'il lui suffit d'être éloquente, il joue de toutes les ressources de son savoir et de son cœur. Jamais il ne faiblit sur ce qu'il croit être vrai. Sa puissance est là. S'il s'excuse, s'il demande pardon, ce n'est pas pour avoir exprimé fortement ses pensées, c'est parce qu'il a pu peiner celui qu'il a contredit, fût-ce justement. Au besoin, il sait s'affirmer et faire entendre qu'il est homme aussi, et qu'il a sa dignité à ménager dans la mesure où celle-ci demeure une nécessité, un appoint pour les causes en balance. Quant au reste, les coups, les paroles vives, les traits injurieux, s'il les relève, c'est afin de laisser voir qu'il les comprend et qu'on ne lui en imposera pas au point de le rendre craintif ou inférieur à ses luttes. Car jamais génie ne fut moins facile à intimider ni plus porté au combat. Toute sa vie, il a polémisé: contre les païens, contre les hérétiques, contre les donatistes, contre des amis d'Afrique, de Gaule, de Rome et de Bethléem. A coup sûr, le ton change selon qu'il a affaire à des chrétiens de sa foi ou à des adversaires irréductibles, à des vivants ou à des morts qui, du fond de leur tombe, exercent encore une influence néfaste. Mais l'on chercherait à tort dans ses écrits des personnalités blessantes, inutiles pour les besoins de la vérité, nuisibles à l'union des cœurs. Car, en vain les esprits verraient-ils qu'ils doivent se rapprocher, si les sentiments les éloignent ils demeurent distants ou ennemis sournois.

Voilà pourquoi Augustin peut-il servir d'exemplaire et de modèle à quiconque décide saintement de consacrer sa parole ou sa plume au service de l'Église et de son pays. Tandis que Jérôme, polémiste discuté. restera à jamais la tentation des lutteurs qui, autant que la vérité semble-t-il, aiment la véhémence, la rudesse et le bris.

Maintenant que du haut de leur ciel, et peut-être sous un baldaquin commun: celui des docteurs, Jérôme et Augustin nous écoutent, il est à espérer qu'ils ne rient pas trop de nous, et qu'ils apprécient ce que nous faisons pour accroître leur gloire extrinsèque et leur bonheur naturel.

Disons tout de même qu'ils ont bien quelques remerciements particuliers à offrir à Dieu pour la grâce extraordinaire qu'il leur accorda de les avoir placés en des continents divers. Dans la même demeure, dans la même ville, peut-être dans le même pays, ils se fussent trop senti les coudes. Difficilement ils auraient pu être supérieur ou sujet l'un de l'autre, encore qu'Augustin eût mieux su gouverner Jérôme et mieux su lui obéir. Saint Jérôme écrit bien à Augustin: « Plût à Dieu que je méritasse vos embrassements, et qu'en des entretiens mutuels nous pussions apprendre quelque chose l'un de l'autre [33]! » Mais saint Augustin, dont le style n'ignore pourtant ni les manières du grand monde ni les délicatesses de la charité, se borne à répondre: « Plût à Dieu au moins que nous habitassions des contrées voisines, et qu'à défaut d'entretiens, nous pussions recevoir fréquemment l'un de l'autre des lettres [34]. » Au fond le philosoph? et l'exégète se rendaient compte qu'ils étaient de ces fidèles pour qui la sainteté n'est facile qu'à la condition de ne pas vivre trop rapprochés.

Cette pensée, je crois, peut servir d'épigraphe aux relations d'intimité possibles entre le simple prêtre et l'évêque illustre, entre les deux moines, les deux génies et les deux saints, les deux Pères et les deux docteurs qui furent, malgré une querelle passagère, les dernières gloires géminées d'un âge jusqu'ici insurpassé.

Georges SIMARD, o. m. i.

[33] L. LXVIII.
[34] L. LXXIII.

L'intellectuel chrétien en face du naturalisme actuel*

A Noël 1937, le chanoine Michel Pfliegler, professeur à l'Université de Vienne, publiait un ouvrage qui, depuis, a paru en français sous le titre *le Vrai Chrétien en face du Monde réel* [1]. Ce titre indique déjà suffisamment l'objet du livre à ceux qui ne l'auraient pas lu. C'est dans un semblable esprit qu'au début de cette année académique nous avons cru opportun d'attirer l'attention sur l'attitude qui doit, nous semble-t-il, être celle de l'étudiant, de l'intellectuel chrétien en nos temps difficiles. Nous n'avons pas l'ambition de faire une analyse critique de nos programmes, ni de nos méthodes d'enseignement, mais bien de communiquer tout simplement quelques réflexions qui voudraient aider à étudier dans un certain esprit, et à présenter la doctrine d'une certaine manière, d'une manière qui convienne mieux — si possible — à ceux qui ne l'étudient pas ex professo, qui réponde plus adéquatement à leurs réels besoins. Le ton de cette leçon sera donc moins celui d'un exposé technique que d'une exhortation motivée. Encore n'aurons-nous recours qu'aux faits de la vie quotidienne, aux faits qui sont l'objet de notre expérience personnelle, voulant ainsi tâcher de ne pas encourir le reproche formulé naguère par le R. P. Sertillanges: « Ce qui nous manque . . . , ce ne sont pas tant des expériences nouvelles qu'un esprit d'approfondissement. Nous ne manquons pas de documents humains! Nous ne savons pas les lire [2]. »

* Leçon inaugurale donnée à l'ouverture des cours des facultés de théologie, de droit canonique et de philosophie, à la Salle académique de l'Université d'Ottawa, le 15 septembre 1941.

[1] PFLIEGLER, Chan. Michel, *Le Vrai Chrétien en face du Monde réel. Un appel aux militants de l'Action catholique.* Traduit par l'Abbé E. Roblin. Mulhouse, Editions Salvator, 1938. In-8, 194 pages.

[2] SERTILLANGES, A.-D., *L'Orateur chrétien*, Juvisy, Les Editions du Cerf, 1930, p. 64.

I. — La crise à laquelle nous devons faire face.

1. Je ne prétends pas faire preuve d'originalité en vous disant que la civilisation chrétienne est en danger. Les échos des quatre points cardinaux ne suffisent plus à le répéter. C'est le grand cri de ralliement de la présente guerre. Nous n'insistons donc pas.

Ce dont il faut toutefois se rendre compte, c'est que, quel que soit le degré de conviction sincère de chacun de ceux qui clament l'alarme à tous vents, quelle que soit la transparence de la pureté d'intention de ceux qui combattent, le fait est vrai, tragiquement vrai, beaucoup plus vrai qu'on ne le croit peut-être.

Ce qu'il importe de voir clairement, c'est la nature réelle de ce danger, sa profondeur, ses ramifications, son ampleur, ses racines. Ce qui est urgent, c'est de déterminer quelle doit être notre attitude en conséquence d'une telle constatation.

2. Il est clair que le nazisme réalise une forme bien caractérisée de ce péril. En raison de la trempe brutale et de l'efficacité technique de son organisation gigantesque, il constitue même un danger particulièrement grave. Aussi, hâtons-nous de nos vœux, de nos prières et de nos efforts le jour qui verra sa ruine, le jour où le monde en sera délivré et le peuple allemand purgé.

Il serait toutefois simpliste de croire qu'il incarne à lui seul le « noir paganisme » dont parlait récemment Sa Sainteté Pie XII et, par suite, de penser qu'une brillante et complète victoire des alliés va enrayer totalement ou même substantiellement le péril que nous craignons. Ce disant, je ne pense pas précisément au danger qu'une Russie bolchevique et des nations protestantes victorieuses peuvent faire courir au monde, ni même à celui qui peut naître d'un accroissement de la puissance déjà formidable des sociétés secrètes et de la juiverie internationale.

3. Le grand danger, celui qui menace la civilisation chrétienne n'est pas proprement bolchevique, naziste ou franc-maçonnique: il est bien plutôt ce qui constitue la base commune au bolchevisme, au nazisme et à la franc-maçonnerie. Il n'est pas un produit spécifiquement léninien ou hitlérien: nous le retrouvons au fond de nos organismes démocratiques eux-mêmes. Bien que nous puissions pour une large part retracer son

origine en Europe, et qu'il ait accumulé là-bas des ruines énormes, il serait inexact de le dire strictement européen: notre hémisphère, la grande république voisine et notre cher pays en souffrent grandement. Nos compatriotes ne sont pas exempts de ce mal; nos coreligionnaires non plus. Il n'est pas difficile de le découvrir à des degrés divers et sous des formes variables en nos amis, en notre famille. Et si nous sommes attentifs et sincères, il n'est pas du tout impossible que nous en apercevions des traces en nous-mêmes. Malgré ses formes multiples, malgré sa gravité plus ou moins grande, le véritable danger, il se désigne d'un mot, c'est le *naturalisme.*

4. Tout défaut de conformité à l'ordre surnaturel peut être qualifié de naturalisme. On peut bien dire, en effet, que l'âme est naturellement chrétienne, — à condition de bien expliquer sa formule, — il reste que la nature nous est plus naturelle que la surnature. Nous sommes, selon la pittoresque expression de deux auteurs que nous connaissons bien, « les sauvages » ou, si vous aimez mieux, — « les métis » « de la civilisation éternelle [3] ». En ce sens, le naturalisme demeure, pour nous chrétiens, le péril de tous les temps. Il est par suite d'une acception beaucoup trop générale, beaucoup trop vague pour caractériser le présent. On se sert plus souvent du terme *naturalisme* pour désigner le dévergondage d'immoralité qui, sous prétexte d'hygiène ou de biologie par exemple, se répand et s'impose. En ce sens, il caractérise nos temps, mais il n'est au vrai qu'un aspect de ce que nous voulons dire. Celui en qui nous reconnaissons le danger de l'heure, c'est un naturalisme au sens fort, un naturalisme qui mérite entre tous d'être appelé tel. Et cela, non pas tant en raison de son ampleur effarante qu'en vertu de sa nature même. C'est un *refus du surnaturel!* Je m'explique. La résistance aux données surnaturelles, particulièrement en matière de conduite humaine, est de tous les temps. A toutes les époques, elle est le fait non seulement de gens qui n'appartiennent pas à l'Église, mais de chrétiens reconnus comme tels. On a toujours péché; mais autrefois un péché s'appelait un péché: la violence, l'injustice, l'immoralité s'appelaient violence, injustice, immo-

[3] SIMARD, O. M. I., Georges, *Qu'est-ce que l'Histoire de l'Eglise du Canada*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1926, p. 12, et A.-D. SERTILLANGES, cité au même endroit.

ralité. « Ceux qui s'en rendaient coupables, écrit Marion dans son manuel d'histoire de l'Église, savaient et avouaient qu'ils s'éloignaient de la ligne du devoir, tel était du moins le cas ordinaire; ils ne songeaient pas à se couvrir *hypocritement* du manteau de la justice et de la vérité; et presque toujours venaient des heures de sincère et généreux repentir [4]. » Ceci n'est plus vrai en bien des milieux et tend à disparaître partout. Notre naturalisme s'érige ou du moins tend fortement à s'ériger en principes; il s'attaque aux fondements mêmes de la doctrine chrétienne.

5. Pour le bénéfice de l'analyse, distinguons dans le naturalisme divers degrés qui d'ailleurs en bien des cas concrets correspondent à des phases successives.

Naturalisme de fait d'abord. On agit comme si le surnaturel, comme si les réalités révélées n'existaient pas.

Puis, en vertu d'un processus psychologique depuis longtemps reconnu (à agir à l'encontre de sa conviction, on finit par penser comme on agit), un naturalisme informulé, subconscient germe dans l'âme.

Continuant à croître, il pointe sous forme de naturalisme partiel formulé timidement et de préférence par manière de doute ou de boutades.

Il peut grandir ensuite jusqu'à pousser en un naturalisme ouvertement adopté: naturalisme pratique, doctrinaire, radical.

Le danger présent, c'est ce dernier naturalisme qui nie le surnaturel. Ce qui immédiatement nous menace, c'est une immense et profonde *crise de foi*. Une crise de foi qui pourrait bien aboutir à une hérésie aux proportions formidables, mais qui plus vraisemblablement — et cela montre bien son caractère fondamental — se formulerait dans une incrédulité générale et tranquille: « Quand le Fils de l'homme viendra, croyez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre? » (*Luc.*, 18, 8.)

Le naturalisme formulé et doctrinaire est normalement un prosélyte actif. Il sera tour à tour brutal persécuteur ou ennemi rampant; railleur ou insinuant; violent ou faux ami. Ou bien encore, il « prétend à un idéal supérieur et s'imagine valoir mieux », et par suite nourrit « une sorte de pitié ou de mépris pour ceux qui croient [5] ».

[4] MARION, L., *Histoire de l'Eglise*, 10e éd., Paris, Roger et Chernoviz, 1932, tome 2, p. 648.
[5] PFLIEGLER, *op. cit.*, p. 25.

Il en est pourtant une autre forme qui peut être regardée comme la perfection en son genre, qui se retrouve dans la réalité et qui est la plus grave et la plus à craindre: c'est ce qu'on pourrait appeler le naturalisme acclimaté, cristallisé. Il est tranquille, calme, poli, tellement non-chrétien, qu'il n'est plus même antichrétien.

6. Sous ces formes mitigées, le naturalisme est un fait quasi général; mais on le retrouve aussi dans toute sa virulence et on ne peut s'empêcher de constater qu'il gagne du terrain.

> Le temps actuel, écrit Sa Sainteté dans l'encyclique *Summi Pontificatus*, ajoutant aux déviations doctrinales du passé de nouvelles erreurs, les a poussées à des extrémités d'où ne pouvaient s'ensuivre qu'égarement et ruine; . . . l'incrédulité aveugle et orgueilleuse d'elle-même a de fait exclu le Christ de la vie moderne, spécialement de la vie publique et avec la foi au Christ a ébranlé aussi la foi en Dieu. Les valeurs morales, selon lesquelles, en d'autres temps, on jugeait les actions privées et publiques, sont tombées, par voie de conséquence, comme en désuétude; et la laïcisation si vantée de la société, qui a fait des progrès toujours plus rapides, . . . a fait reparaître . . . les signes toujours plus clairs, toujours plus distincts, toujours plus angoissants d'un paganisme corrompu et corrupteur: « Les ténèbres se firent tandis qu'ils crucifiaient Jésus. »

7. Le naturalisme sous toutes ses formes est évidemment encouragé et propagé selon un savant dosage par des organismes connus ou secrets très puissants qui contrôlent d'une façon ou d'une autre la presse, le cinéma, la radio, etc . . .: c'est la grande armée de la puissance des ténèbres. Il ne saurait toutefois atteindre les proportions que nous déplorons, ni surtout celles plus alarmantes encore dont elles sont le prodrome, s'il n'était pas déjà lui-même en germe *en nous*. Ce qui nous rend vulnérable, c'est la cinquième colonne qui en nous milite en faveur de l'ennemi, sur laquelle il table, et qu'il exploite à fond.

> Les assauts des païens contre les chrétiens, écrit Pfliegler, ne seront couronnés de succès que si *notre* christianisme lui-même, indépendamment de toute offensive du paganisme, est déjà fissuré et branlant . . . C'est par l'impiété de notre propre vie que l'offensive de l'impiété extérieure risque de devenir un danger réel [6].

8. Mais d'où nous vient donc ce redoutable naturalisme, quelles en sont les causes, qu'est-ce qui en nous favorise son éclosion? Il faut en

[6] *Id., ibid.*, p. 15, 21.

attribuer la responsabilité à des causes multiples. Nous avons fait remarquer, il y a un instant, que le recours à la dualité nature et surnature ne fournissait pas une réponse suffisamment précise: elle n'explique pas immédiatement la crise aiguë que nous traversons. Les facteurs intérêt et passion, stimulés par la transformation du monde artificiel (au sens étymologique) qu'a opérée l'extraordinaire progrès des sciences appliquées, portent sans doute une lourde part de cette responsabilité.

Nous nous arrêterons plutôt pourtant à l'étude d'une autre cause, à la fois plus fondamentale, plus caractéristique du temps présent et dont on saurait difficilement, nous semble-t-il, exagérer l'importance.

9. Ce qui explique la possibilité, le développement et la faveur du naturalisme tel que décrit, c'est un certain état d'esprit.

C'est l'attitude de *défiance et d'incertitude* à l'égard de la valeur objective de toute connaissance intellectuelle. Ce qui est à la source, ce qui favorise l'éclosion de ce résultat monstrueux, c'est un quelque chose voisin du scepticisme, quand il n'est pas scepticisme. Craintif devant le réel, on ne sait plus adhérer fermement au vrai. Si on considère à la fois sa profondeur et son ampleur, c'est là le mal du temps. Limité en son objet, à l'état latent chez plusieurs, il atteint les proportions du scepticisme et de l'agnosticisme chez un bon nombre, et celles de l'indifférentisme, de la perte pratique de la foi chez une portion plus considérable encore de chrétiens. Pensons à nos propres gens, surtout à certains de ceux qui jouissent d'une culture.

Quatre siècles d'erreur ont fini par affaiblir la force d'adhésion de l'intelligence au vrai, au point qu'on pourrait la comparer à un estomac dyspepsique qui ne peut plus rien garder.

La Réforme protestante, l'idéalisme, le libéralisme, le matérialisme et le modernisme figurent au premier rang des erreurs qui ont accompli cette œuvre de débilitation de l'esprit humain. Il ne se sent plus la force d'adhérer fermement au réel, quel qu'il soit; comment voudrait-on qu'il jouisse d'une vigueur privilégiée en présence du surnaturel? Le fidéisme n'est plus de mode.

Une brève revue de quelques manifestations du naturalisme actuel fera mieux voir cette attitude que nous croyons être à sa base.

10. C'est à *l'agnosticisme religieux et moral* que Pie XII attribue l'impossibilité d'une paix internationale stable:

> Certes, même quand l'Europe fraternisait dans des idéals identiques reçus de la prédication chrétienne, il ne manqua pas de dissensions, de bouleversements et de guerres qui la désolèrent; mais jamais peut-être on n'éprouva à un degré aussi aigu le découragement propre à nos jours sur la possibilité d'y mettre fin: c'est qu'elle était vive alors, cette conscience du juste et de l'injuste, du licite et de l'illicite, qui facilite les ententes . . . De nos jours, au contraire, les dissensions ne proviennent pas seulement d'élans de passions rebelles, mais d'une profonde crise spirituelle qui a bouleversé les sages principes de la morale privée et publique [7].

11. La politique, la sociologie et l'économique contemporaines sont laïques, naturalistes au sens dans lequel nous employons ce terme. Or, si, par exemple, nous considérons la politique, il n'est pas difficile de déceler dans le scepticisme dont nous parlons son fondement et son inspiration. Contentons-nous d'indiquer le point de départ commun aux deux grandes formes actuelles de gouvernement, si opposées l'une à l'autre.

Au fond de la démocratie actuelle comme de la dictature se retrouve, en définitive, un manque d'adhésion ferme à une doctrine supérieure admise comme vraie. On sait comme le fondateur et chef du fascisme italien se défend d'avoir une philosophie, une doctrine quelconque. Quant au nazisme, Rauschning montre bien que sa dogmatique païenne et raciste n'est qu'un instrument de propagande. Les volte-face ridicules, s'ils n'étaient si tragiques, de la Russie soviétique mettent dans une fulgurante lumière la qualité de sa soumission au vrai. Nous connaissons bien l'agnosticisme variable, mais foncier de nos démocraties.

Le point de départ commun peut se résumer en cette formule délibérément simplifiée: au fond *rien n'est certain,* aucun principe supérieur ne peut avoir la prétention de s'imposer aux peuples et aux gouvernements.

C'est une fois cela admis, c'est à partir de ce point qu'on bifurque. La séparation, l'opposition commencent là où commence un développement différent du même thème fondamental. Cette séparation, cette opposition ne sont donc pas, en un sens très vrai, fondamentales.

« Rien n'est sûr, dit l'homme d'État de nos démocraties actuelles. Rien n'est certain, mes idées pas plus que les vôtres. Je n'ai donc pas plus

[7] Encyclique *Summi Pontificatus.*

le droit d'essayer de vous faire adhérer à mon idéologie qu'il ne vous est légitime de vouloir me faire embrasser la vôtre. Ne nous prenons donc pas au sérieux, n'allons donc pas nous laisser aller à une intransigeance, à une intolérance, à une étroitesse d'esprit toutes médiévales; la seule attitude digne de l'homme civilisé du XXe siècle, c'est le libéralisme. Nous sommes tous égaux, toutes les religions sont bonnes, les opinions sont d'égales valeurs. Chacun peut dire, penser, écrire ce qu'il veut, comme il le veut, quand il le veut. Si un moment donné, poussé par l'instinct de conservation, pour mettre un frein à votre activité subversive ou anarchique, je vous défends de parler ou je vous enferme dans un camp de concentration, n'allez pas croire que je veuille m'en prendre aux doctrines sur lesquelles vous fondez votre *agir;* non pas, je me garde bien de porter un jugement de valeur sur vos doctrines: seuls un impératif, une nécessité utilitaire justifient ma conduite aux yeux de ma conscience. »

C'est là, j'insiste, non pas le fait de la démocratie comme telle, mais bien, dans une large mesure, celui de notre démocratie actuelle. A l'encontre des matamores totalitaires, bon nombre de nos chefs d'État sont assez sages pour reconnaître que leur système de gouvernement n'est pas parfait. Ils n'hésitent pas sur le principe de la démocratie, mais ils parlent déjà de réformes d'après-guerre. C'est jusqu'au fond qu'il leur faudra aller dans leurs réformes, s'ils veulent qu'elles soient efficaces.

« Rien n'est certain, reprend le dictateur. Votre opinion n'est pas privilégiée, elle n'est pas plus sûre que la mienne, mais je me garderai bien de la naïveté des démocraties impuissantes. Je ne prends pas mes idées plus au sérieux que les vôtres, seulement il faut agir, pour agir il faut de l'ordre, le seul principe indiscuté d'ordre, c'est la force, j'ai la force, vous n'avez donc aucun droit de vous opposer, toute résistance de votre part est criminelle. Votre ligne de conduite est claire: qu'on ne vous entende plus parler de personnalité ni de liberté. »

Incertitude, scepticisme qui, poussant en des sols différents, produit des fruits divers.

12. C'est une incertitude semblable qu'on retrouve dans le domaine des sciences expérimentales telles qu'on les conçoit actuellement. Voici, par exemple, sur la valeur des sciences physico-chimiques, un jugement

que j'ai eu l'occasion de recueillir des lèvres mêmes d'un physicien, il y a deux semaines à peine.

Primo, les sciences sont de caractère strictement quantitatif, le reste doit être ignoré.

Or, dans cet ordre même du quantitatif, parce qu'expérimentales, les sciences sont artificielles. Et voici comment: pour soumettre l'objet à l'observation, on le bouscule aux moyens d'instruments construits exprès, et dans la mesure où on le bouscule, on le rend moins ce qu'il est. Comment alors le connaître tel qu'il est? Le physicien contemporain fabrique la nature beaucoup plus qu'il ne l'étudie: il est beaucoup plus *homo faber* que contemplatif.

Or, son arbitraire ne se limite même pas à cela. Cet objet, ainsi bousculé, et ayant par suite perdu en naturel ce qu'on lui a imposé d'artificiel, voici qu'on le mesure en partant d'une unité conventionnelle, et encore, avec une exactitude limitée inhérente à la méthode et conditionnée par la perfection des instruments de mensuration.

Conclusion: les sciences donnent des résultats pratiques bien appréciables, mais leur valeur de connaissance du réel est très discutable. On les a appelées sciences exactes; de fait, de par leur nature même elles sont inexactes. « Mieux on connaît une chose, moins on la connaît en elle-même. »

13. Questionnez, si vous aimez mieux, les mathématiciens de notre temps; vous verrez que, laissant de côté (quand ils ne la nient pas) la valeur ontologique des mathématiques, ils ne s'occupent en fait que de la méthodologie mathématique, c'est-à-dire qu'ils ne visent à établir que la rigueur du processus, étant donné tel point de départ, étant donné n'importe quel point de départ. Les mathématiques pures n'ont donc à leurs yeux qu'une valeur relative; quant aux mathématiques appliquées, elles sont utiles et c'est tout.

Questionnez les mathématiciens, ils vous répondront très probablement ce que l'un d'entre eux me disait récemment: « La mathématique est une splendide gymnastique de l'esprit, mais la seule certitude qu'elle puisse donner, c'est celle de la rigueur de son processus. »

14. Il n'est pas difficile de comprendre qu'un tel état d'esprit à l'égard des sciences et des mathématiques — qui sont en fait à peu près les seules disciplines intellectuelles actuellement en honneur, — va être bien loin de s'améliorer à l'égard des données philosophiques et religieuses.

Les philosophies (car on a répugnance à dire *la philosophie*), conçues selon le patron des sciences à hypothèse, laissent franchement défiants. Le nom même de philosophie se prononce avec accompagnement presque nécessaire, de boutade ou de sourire entendu, ou bien encore avec la révérence affectée que mérite le sublime irréel, nuageux. Elle pourrait se définir: un système subjectif de pensée, fruit d'une vue plus ou moins partielle et arbitraire du monde qui nous entoure.

Donc, incertitude et défiance.

Je ne fais que signaler au passage le légalisme qui ne reconnaît que le droit positif, incapable qu'il est de s'élever à une adhésion effective à la loi naturelle.

Incertitude et défiance ici encore.

15. Mais venons-en enfin aux manifestations d'ordre religieux. C'est là que l'incertitude et la défiance intellectuelles produisent le naturalisme au sens où nous l'employons. Encore une fois, je le répète, je n'entends pas attribuer à ce seul état d'esprit toute la responsabilité des faits qui vont être analysés, mais je crois sincèrement qu'il en est la cause profonde et bien actuelle.

Le premier fait qui frappe l'attention, c'est le manque d'intérêt que les masses manifestent à l'égard de la religion. La religion, c'est quelque chose de noble, à laquelle on rend bien certains hommages, dont on accepte peut-être les pratiques, au moins certaines pratiques; mais c'est quelque chose de haut, d'extrinsèque, d'étranger à sa vraie vie. On ne se sent pas véritablement intéressé dans cette affaire. Si vous me permettez une comparaison d'ordre financier, on ne se reconnaît pas actionnaire de cette entreprise, on ne croit pas avoir de capital investi là-dedans, on n'a pas conscience d'y avoir des *parts*. Pour employer des termes *plus* bibliques, on n'a pas la conviction d'être membre de la famille de Dieu, d'être frère de Jésus, d'être héritier du royaume de Dieu.

Pourquoi cela? si ce n'est parce qu'on a perdu la foi vive, l'adhésion ferme et effective aux dogmes fondamentaux de la très Sainte-Trinité, de notre vie divine par la grâce en Jésus Rédempteur, de notre solidarité dans l'Église et dans son Chef.

Ces connaissances, quand on les a, sont verbales, notionnelles, non pas convaincues, ni vécues, ni vivifiantes.

Quant au protestantisme, il semble bien sombrer dans l'agnosticisme religieux.

La morale chrétienne fait toujours figure de règle imposée de l'extérieur, de quelque chose d'à priori, de sublime peut-être, mais qui n'a pas de contact intime avec la vraie vie. Son observance ne sera donc tout au plus qu'un conformisme légal, superficiel, au lieu d'être l'expression connaturelle d'une prudence chrétienne qui s'est assimilé vitalement la loi.

L'idéal d'une très forte proportion de protestants et d'un nombre malheureusement trop grand de catholiques, c'est — sous prétexte de largeur d'esprit — d'être aussi *non-sectarian* que possible.

La foi atteinte de libéralisme manque de fermeté. On oublie que tolérance et largeur d'esprit sont les fruits de la charité chrétienne et de l'humble sincérité, mais seulement dans la mesure où elles ne dégénèrent pas en bonasserie et en mollesse d'esprit. *Magis amica veritas.* Je renvoie, sur ce point, à la conférence de Son Éminence le cardinal Villeneuve, intitulée *Liberté et libertés* [8].

Il est enfin une dernière manifestation de naturalisme, que je veux signaler. Elle est le fait quasi général de nos chrétiens et on la retrouve dans une bonne mesure chez l'élite chrétienne elle-même.

Le Christ a dit: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (*Matt.*, 10, 39). Qu'on trouve dure cette parole, qu'il en coûte de se renoncer, que par attachement on hésite à se livrer à fond, ce n'est pas héroïque, mais cela se comprend et ce n'est rien de nouveau. Si cependant on prend la peine de descendre dans l'intime de bien des psychologies contemporaines, on saisit autre chose à côté de ces sentiments. On y saisit une incertitude, une certaine défiance plus ou moins formulées, mais bien réelles et bien nocives. On y perçoit, comme murmuré en un souffle, à peu près ceci:

[8] VILLENEUVE, Son Em. le card., *Quelques Pierres de Doctrine*, Ottawa, Editions de l'Université, 1938, p. 175-217.

« Il ne faut tout de même pas s'emballer, ni se livrer à l'aveugle. »

« Est-il vraiment nécessaire de se donner à ce point pour être à la hauteur de son état? »

« Est-ce bien raisonnable? »

« Les valeurs surnaturelles sont-elles d'ailleurs tellement vraies, tellement réelles, qu'on doive leur sacrifier, y investir toutes ses valeurs humaines, personnelles? »

« S'il y avait vraiment quelque chose de sûr, à quoi il vaille véritablement la peine de se donner sans réserve . . .; mais perdre ma vie pour le Christ, si c'était la perdre sans retour . . . »

En fait, on hésite à s'engager à fond dans une affaire qu'on n'a pas assez de foi ferme pour ne pas considérer comme problématique.

II. — Quelle doit être notre attitude?

16. Voilà en bref le milieu dans lequel nous vivons, voilà de quoi est saturée l'atmosphère que respire le chrétien, l'intellectuel chrétien actuel. Tout naturellement nous revient à la mémoire ce passage de la deuxième lettre que saint Paul écrivait à Timothée: « Un temps viendra où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine; mais ils se donneront une foule de docteurs, suivant leurs convoitises et avides de ce qui peut chatouiller leurs oreilles; ils les fermeront à la vérité pour les ouvrir à des fables » (*II Tim.*, 4, 3-4).

Nous respirons nous-mêmes cet air débilitant et nous en souffrons presque tous à des degrés divers. Ce qui importe donc d'abord, c'est d'éliminer le venin naturaliste dans toute la mesure où il s'est insinué en notre esprit, en notre vie.

Voici, il nous semble, en quoi consiste cette cure dans l'ordre intellectuel, auquel nous nous limitons présentement. Pour tout résumer en une formule, disons que nous nous guérirons par une adhésion *sereine et ferme* à ce que nous jugeons *vrai*. De toute évidence, nous ne devons pas imiter l'avidité naïve du nourrisson et nous jeter à l'aveugle sur n'importe quoi; mais bien plutôt, après un examen personnel, calme et sérieux, accepter sans faiblesse comme sans fanatisme le réel tel qu'il se présente. Signalons, en passant, le respect humain, la crainte exagérée d'être exagéré

qui porte à un certain scepticisme badin. Ils nuisent au prochain et, à la longue, ils déforment l'esprit, ils énervent son énergie native.

Admettons que malgré tous les efforts légitimes de conciliation, il est des heurts qui sont pénibles, mais fatals. Ils sont inévitables, si nous voulons rester fidèles au vrai. Par exemple, le catholicisme ne doit pas se sécularisèr pour être poli et tolérant; ayons un catholicisme digne, équilibré, bien mis; mais *éventé?* non pas. Ce n'est pas faire preuve de supériorité et de largeur d'esprit que de prendre l'attitude de se faire pardonner d'être catholique, d'être à son devoir. Se faire accepter par une attitude digne, simple, polie, mais sans équivoque, voilà la juste formule.

Une telle conduite saine et vraie tonifie l'intelligence.

17. Indiquons maintenant d'une façon générale comment nourrir de doctrine notre esprit ainsi disposé, et comment alimenter de cette même doctrine les intelligences qui attendent de nous la lumière. Nous terminerons par quelques applications à la théologie et à la philosophie.

La première condition de succès, c'est de tâcher d'embrasser autant que possible le réel total, intégral. Il faut s'efforcer de communier au réel, tel quel, sans ne rien exclure ou négliger. Il faut, pour son propre bénéfice et pour celui du prochain, rendre à jamais ridicule le préjugé selon lequel « un chrétien ne *veut* pas connaître toute la vérité, qu'il ne *peut* pas la supporter [9] ». Donc, loyauté parfaite.

Loyauté parfaite, héroïque même, si nécessaire, dans notre acceptation et dans notre communication de la vérité authentique. A ce propos, craignons beaucoup la mentalité unilatérale, partielle.

« Pour cette reconquête du monde, écrit Pfliegler, il ne s'agit pas de savoir si nous, croyants, nous possédons la vérité, mais bien de savoir si nous aurons la force spirituelle et intellectuelle, la force morale et religieuse qu'exige cette tâche . . . Pour l'homme d'aujourd'hui, toutes les « coquilles » sont brisées et tous les « points de vue » sont devenus branlants. Il porte en son être le signe de l'incertitude, de l'anxiété. Il en fut toujours ainsi, mais aujourd'hui il en est conscient [10]. »

Au fond, on crève de faim, et c'est du vrai total qu'on a faim.

[9] PFLIEGLER, *op. cit.*, p. 55.
[10] *Id.*, *ibid.*, p. 46-47.

« Or, par nature, un point, ce n'est précisément qu'un point; il se limite lui-même, et n'a pas d'extension. Un point de vue, cela peut se défendre, mais de lui ne part aucun mouvement de conquête [11]. »

La seconde condition qui n'est d'ailleurs qu'une explicitation de la première, c'est qu'il faut tâcher à atteindre le réel total selon son ordre propre, c'est-à-dire que dans sa saisie totale il faut respecter l'ordre hiérarchique et les rapports naturels de ses éléments. Ceci dit, pour éloigner de sa saisie du réel total, dans toute la mesure du possible, l'arbitraire, l'artificiel, le livresque. Communier au réel total en sa synthèse propre, en son unité propre.

Enfin, présentation de la doctrine adaptée à l'état réel des esprits auxquels on s'adresse. Ici encore, c'est le courage d'être réaliste qui s'avère indispensable. Écartons d'abord énergiquement la paresse intellectuelle qui, s'appuyant sur la tranquille conviction que la vérité nous est fidèlement transmise dans les livres que nous ont laissés les aînés, croirait que sa tâche consiste à en prendre connaissance et à en répéter scrupuleusement le contenu. Sous peine de ne pas rayonner, je dirai même sous peine de ne pas comprendre la vérité, il nous faut la repenser pour notre propre compte et pour le bénéfice de nos contemporains. Pour parler clairement, notre scolastique sera constamment vécue avec tout ce que cela implique d'efforts et de risques, ou bien elle restera toujours plus ou moins objet de musée.

Un grand nombre d'esprits que nous devons nourrir sont encore heureusement à peu près sains. Donnons-leur un aliment riche, qui les fortifie.

D'autres intelligences sont comme des estomacs malades: faméliques, elles ne peuvent cependant pas assimiler beaucoup. Dosons graduellement, mais ne leur donnons pas de la nourriture éventée. Ne faussons pas la doctrine sous prétexte de leur en rendre l'acceptation plus aisée.

18. Quant à nous, étudions de façon à nous rendre bien compte que ce ne sont ni des mots, ni des concepts, ni des thèses, ni même des traités ou des doctrines que nous étudions, mais bien des *réalités*.

[11] *Id., ibid.*, p. 46.

Notre saisie du réel n'étant pas du premier coup très pénétrante, étant également bien limitée en extension, il nous faut recourir à l'analyse, à la définition, à la division et au discours, pour faire avancer cette connaissance initiale. Mais tout être est un, et ce n'est pas le connaître que de limiter sa recherche à la phase d'analyse: il faut le percevoir en son unité organique propre. La forme syllogistique est précieuse; mais il serait puéril de croire que l'intelligibilité de l'objet est épuisée une fois qu'on a conclu, fût-ce en barbara, à sa propriété essentielle. Il est bon de resserrer les mailles de l'armature logique de notre philosophie; mais ce n'est peut-être pas ce qui importe le plus. Si nous voulons en saisir la richesse, et si nous voulons surtout lui gagner l'adhésion de la pensée contemporaine, c'est sur la pénétration du réel de son contenu qu'il est urgent d'insister. Peut-être faudrait-il sous ce rapport exploiter plus intégralement la méthode de notre scolastique.

Je voudrais être bien compris.

Telle quelle, la méthode scolastique, grâce à son incomparable netteté et à son austère précision, reste un incomparable instrument d'analyse; on aurait tort de la délaisser. Ce serait s'exposer gravement à n'avoir qu'une connaissance vague et floue, une connaissance, fruit de l'imagination et de l'impression aveugle beaucoup plus que du réel. On courrait le danger d'obtenir une philosophie peut-être brillante, mais vide, ou tout au moins bien discutable.

L'importance incontestable de cette méthode ne doit cependant pas nous faire oublier son rôle exact. C'est un précieux instrument dont on se sert avec profit; ce n'est pas une déesse à qui on rend un culte. C'est un outil d'une merveilleuse précision, mais qui, pour nous faire connaître le réel, suppose que l'intelligence soit amorcée au réel. On pourrait autrement, du fait de son usage, devenir un acrobate intellectuel d'une dextérité surprenante, ou encore un perroquet parfaitement dressé, mais un philosophe? jamais.

C'est, si vous le voulez, un scalpel d'une trempe et d'une acuité incomparables, mais rappelons-nous à quelle condition la dissection peut nous faire connaître le vivant; elle sert pour autant qu'on la dépasse: autrement c'est un cadavre déchiqueté qu'elle nous remet. La méthode vaut pour autant qu'on la domine, qu'on la maîtrise, qu'on l'intègre

vitalement dans le processus total de sa connaissance du réel. Cette connaissance ne saurait se terminer sur une analyse sans risque de déformer l'esprit et d'induire en erreur.

Si nous avons à cœur de donner à l'esprit inquiet de nos contemporains une doctrine qui les nourrisse vraiment, je crois qu'il faut insister là-dessus. Si d'ailleurs nous ne le faisons pas, elle restera pour longtemps l'apanage d'un groupe d'initiés, sans rayonnement véritable et transformant.

Il faut, de plus, nous entraîner à une présentation littéraire personnelle, attrayante et parfaite. Rappelons-nous que c'est cela, dans une large mesure, qui explique le succès de Rousseau, de Bergson et d'autres. Si la scolastique, parce que pensée et écrite d'abord dans le latin du moyen âge, devait de ce fait garder toujours quelque chose de sa raideur latine, il faudrait nous résigner à lui voir garder toujours une place et une allure d'étrangère dans un monde qui a décidément cessé d'être médiéval et de parler latin [12].

19. Ce qui vient d'être dit de la philosophie trouve aussi son application dans l'étude de la théologie et dans sa présentation aux laïques.

C'est la Réalité par excellence qu'elle nous fait connaître. Étant donné l'ordre surnaturel de fait, c'est elle qui, à proprement parler, est sagesse. Tâchons qu'elle nous fasse saisir le mieux possible le Réel vivant qui est son objet, et tout saisir en lui. Après avoir établi bien clairement ce qui dans l'ordre présent concret est naturel et ce qui est surnaturel, après avoir bien distingué ce qui dans le surnaturel concret est essentiel et ce qui lui vient du fait de la Rédemption par le Christ, tâchons de refaire ce que j'appellerais la synthèse vivante de ces divers éléments. Nous verrons mieux comment ils s'agencent dans le réel, nous y puiserons en conséquence avec plus de profit pour notre vie et pour les âmes.

La grâce nous apparaîtra alors comme une participation à la vie divine, mais par Jésus Rédempteur et en lui; elle se fera voir plus nettement comme grâce chrétienne. Nous saisirons que normalement cette grâce nous vient du Christ dans l'Église et par les sacrements. Nous verrons plus explicitement dans les vertus théologales les quasi-facultés de

[12] Il n'est pas question présentement de l'enseignement technique.

cette grâce chrétienne. Au service de ces vertus, nous verrons opérer les vertus cardinales infuses et, à un titre moindre, les vertus naturelles élevées de fait à la dignité du surnaturel *quoad modum*. La loi divine sera pour nous la règle révélée de notre agir d'enfants de Dieu en Jésus. Elle sera la loi aimée qui ne fait que favoriser le plein épanouissement de cette vie. Par suite, elle ne nous semblera plus étrangère et imposée plus ou moins arbitrairement. Dans la vie surnaturelle, nous reconnaîtrons une vraie vie, notre véritable vie. Participation à la vie divine par Jésus et en Jésus, procédant de la grâce et des vertus, alimentée par les sacrements, elle n'en est pas moins l'expression d'une volonté libre et *personnelle*. Elle consiste en des rapports personnels avec l'auguste Trinité, rapports de possession imparfaite et de tendance sur la terre, rapports de possession inamissible et béatifiante dans le sein du Père.

La théologie ainsi assimilée devient une nourriture solide, réconfortante; adaptée aux âmes, elle ne peut que les satisfaire.

* * *

20. Le grand danger qui menace la civilisation chrétienne, c'est le naturalisme. Ce naturalisme risque d'aboutir à une formidable crise de foi. A sa base, à sa source, on retrace facilement un quasi-scepticisme conscient de lui-même, qui caractérise notre époque. Problème de foi et problème d'esprit, c'est, semble-t-il, par une adhésion prudente, mais ferme, au réel, au réel total, au réel tel qu'il se présente en son unité organique, c'est par une telle adhésion que nous coopérerons à détruire ce naturalisme en nous et autour de nous. Telle est notre part comme intellectuels chrétiens.

J'ose croire que ces considérations toutes simples auront, du moins, l'effet de nous faire mieux voir l'importance et la noblesse de notre rôle. Cette conviction nous animera et nous soutiendra, j'espère, dans notre tâche ardue. Peut-être ces pensées nous aideront-elles aussi à mieux saisir dans quel esprit il importe d'étudier le réel, de quelle manière il serait opportun d'en nourrir l'âme de nos frères.

Sylvio DUCHARME, o. m. i.

Quelques idées de Paul Bourget sur l'éducation

SCIENCES ET PHILOSOPHIE

Les idées fondamentales de Paul Bourget en matière d'éducation pourraient, semble-t-il, se résumer en un mot. Politiciens, littérateurs, artistes en ont fait, il est vrai, d'étranges abus, mais faudrait-il pour cela y renoncer? C'est: *réalisme*. Autant et mieux qu'une doctrine, ce terme, dépouillé des étroitesses de sens qui lui ont donné trop souvent figure d'hérétique, exprime une attitude de tout l'homme devant l'univers et devant la vie, devant les phénomènes les plus mystérieux de l'univers et devant les circonstances les plus humbles de la vie. Attitude assez foncière, en effet, si l'on peut ainsi dire, et assez générale quant à son objet pour faire sentir utilement sa présence dans tous les domaines de la pensée et de l'action. Elle consiste à se défier des généralisations hâtives, des systèmes a priori, des constructions logiques dont l'orgueil et l'impatience de la raison humaine ne s'accommodent que trop bien, à modérer d'autre part les ardeurs du désir, les impulsions de la sensibilité pour saisir l'ordre même des choses et s'y soumettre. « Ni notre esprit ni notre cœur, écrit Bourget, ne sont la règle de la réalité [1]. » Cette disposition intellectuelle, sans doute la tenait-il d'abord du goût très vif de son temps et de ses maîtres pour le positif et le concret. Mais l'observation et la réflexion, se stimulant l'une par l'autre, ont donné à ce qui aurait pu n'être qu'engouement passager, enthousiasme éphémère, la fermeté et la durée de la conviction bien assise. Elles l'ont conduit aussi, après les inévitables tâtonnements, les légitimes incertitudes d'une pensée qui se cherche, à des conclusions que les maîtres de sa jeunesse n'avaient jamais soupçonnées.

[1] *M. Taine*, dans *Essais de Psychologie contemporaine* (1901), t. I, p. 249.

La présente étude voudrait montrer, au double point de vue indiqué par le titre, ce qui dans le réalisme de Bourget ressortit à l'éducation. Les idées qu'elle récite ou commente sembleront probablement très éloignées des préceptes de pédagogie immédiatement utilisables dont certains éducateurs ont le souci constant et peut-être, osons le dire, trop exclusif. Car Bourget ne descend pas toujours, bien au contraire, aux ultimes déterminations pratiques de sa doctrine, à sa mise en œuvre dans l'enseignement. A ceux qui seraient tentés de le lui reprocher, il suffirait de penser les maux présents par quelques-unes de leurs causes pour étouffer ce reproche. « La nature de l'enseignement donné par un pays à sa jeunesse, écrit l'auteur d'*Outre-Mer,* est deux fois significative. Elle révèle d'une part les conceptions que l'éducateur se fait de l'homme, partant du citoyen, partant de la nation tout entière. Elle permet d'autre part, sinon de prévoir, au moins de pressentir ce que sera l'avenir de cette nation, une fois que les enfants et les adolescents élevés ainsi seront la patrie à leur tour. » Et encore: « L'éducation explique l'histoire parce qu'elle explique les mœurs [2]. »

Ceux qui auraient le temps de réfléchir en ces jours consacrés à l'action, se souviendront d'Aristote déclarant: *s'il faut philosopher, il faut en effet philosopher; et, s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher; de toute manière, il est nécessaire de philosopher.* C'est le bon, l'unique moyen de comprendre les erreurs secrètes de certains systèmes d'éducation contemporaine et de s'en préserver. Elles ont fini par rejoindre la vie pratique. Accordons aux vérités qui les contredisent une efficacité non moins grande.

Avec cela nous devons répéter que cet essai ne présente bien ou mal que quelques vues de Bourget, et encore les plus abstraites, sur la formation des âmes. Nous espérons pouvoir, un jour, aborder intégralement le sujet et faire ainsi plus de justice aux idées éducatives d'un maître qui n'a cessé de défendre l'ordre intellectuel et moral contre l'anarchie du dedans et à qui les ennemis de cet ordre ont rendu, par l'incompréhension, la raillerie ou le silence, un indiscutable témoignage.

[2] *Outre-Mer* (1894), t. II, c. 8, *l'Education,* pp. 70 et 72.

* * *

SCIENCES.

Bourget a souvent décrit l'ascension et le déclin d'un vaste mouvement des intelligences qui battit son plein dans les dernières années de l'Empire et les premières années de la troisième République. Les jeunes gens de sa génération qui entraient dans la vie à cette époque, recevaient de leurs aînés immédiats une conception de l'univers et de l'homme qui s'est appelée le Scientisme. On en pourrait dater l'avènement de 1850. Ce n'est là, bien entendu, qu'un à peu près. « Les tournants d'une pensée collective n'ont pas de millésimes précis. » Le démon de la Science commençait alors à troubler les esprits et à obscurcir en eux le sens de la diversité et du mystère pour pouvoir ensuite leur imposer ses dogmes [3].

Les merveilleuses découvertes des savants: physiciens, chimistes, naturalistes, biologistes, durant la première partie du XIXe siècle, témoignaient de l'excellence de leurs méthodes. Comme ébloui par ces résultats, on crut alors qu'en appliquant ces méthodes à des domaines de la connaissance où on les avait jusque-là négligées, elles manifesteraient la même fécondité. Taine a bien rendu, dans un texte classique, l'espèce d'ardeur mystique de cette foi en l'avenir. « La Science approche enfin. et elle approche de l'homme. Elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, où, dédaigneusement, on la confinait. C'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée. La pensée et son développement, sa structure et ses attaches, ses profondes racines corporelles, sa végétation infinie à travers l'histoire, sa haute floraison au sommet des choses, voilà maintenant son objet . . . » Le monde moral, étudié lentement, sûrement, « par les mêmes méthodes que le monde physique », devait se transformer comme lui. Et Taine concluait: « Dans cet emploi de la Science et dans cette conception des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelle, et c'est notre affaire à nous de les chercher. » Fidèle à sa profession de foi, il essayait d'expliquer tous les phénomènes de la civilisation, reconstituer toute

[3] Entre autres études sur ce sujet, on pourra consulter: *De la vraie Méthode scientifique*, dans *Etudes et Portraits*, t. III; la préface des *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine; M. Emile Boutroux, ibid.*, t. I; *Réflexions sur le dix-neuvième siècle*, dans *Quelques Témoignages*.

l'œuvre d'art ou de littérature par la race, le milieu, le moment. Renan, de son côté, étudiait la religion comme un fait dont l'historien muni de fiches pouvait montrer la naissance, l'épanouissement et la caducité.

Les mêmes tendances devaient encore triompher dans le roman et peser, *flens dico,* sur la poésie. Zola, le plus hardi et le plus brutal des « réalistes », acceptant et interprétant les théories de Taine, intitulera une suite de récits: *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire,* et il dressera sans sourciller l'arbre généalogique des *Rougon-Macquart.* « Nous nous étonnons, écrivait Bourget en 1914, que le visionnaire de foules qui a brossé d'un si large pinceau la fresque épique de *Germinal,* que le tragique aquafortiste du début de *la Bête humaine* ait pu parler de *roman expérimental.* Nous admirons que Leconte de Lisle, à qui nous devons la cantilène divine du *Manchy, les Damnés de l'Amour, la Fontaine aux lianes,* tant de morceaux d'une mélodie si poignante et d'un style si pur, ait pu surcharger, défigurer, hérisser ses poèmes de l'érudition la plus abstruse, la plus accablante et la plus arbitraire. Nous ne comprenons plus que Sully Prudhomme ait consumé son beau génie, durant ses années de maturité, à mettre en vers les formules du déterminisme physique et moral [4]. » Mais à l'époque où le programme rédigé par Taine était en pleine faveur, nul étonnement, nulle ironie non plus. On ne badinait pas avec la Science.

Le dogme que les tenants de cette Science avaient placé à la base de leurs conceptions et qui circulait à travers leurs œuvres, c'était en effet le déterminisme universel. Tout dans la nature et dans l'homme était régi, pensaient-ils, par des lois d'une précision et d'une fixité absolues qui ne laissaient aucune place à la libre intervention d'une Sagesse et d'un Amour supérieurs. Les plus hautes manifestations de l'esprit devaient donc avoir, comme les phénomènes physiques et chimiques, leurs conditions suffisantes et nécessaires, apparaître et disparaître avec elles, et il convenait de les étudier par une méthode identique à celle des sciences dites naturelles. Une telle vue du monde psychologique et moral allait à l'encontre de la tradition philosophique et religieuse; elle niait radicalement les valeurs chrétiennes et condamnait l'homme, en face d'un univers aveugle et sourd, à la résignation amère de ceux qui n'ont pas d'espé-

[4] *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine,* préface, p. VII.

rance. « S'il est exact que tout dans l'âme soit conditionné d'une manière stricte, la responsabilité n'est qu'un mot vide de sens. S'il n'y a pas de trace dans le monde de volonté particulière, aucune communication concevable entre notre esprit et un esprit père du nôtre, entre notre cœur et un cœur d'où nous émanons, que signifient ces formules: le sens du Divin, la catégorie de l'Idéal? Que signifient les termes même de Bien et de Mal? Le pessimisme est l'aboutissement nécessaire d'une doctrine pour qui l'univers n'est qu'un mécanisme autonome sans commencement ni fin, où la pensée, le sentiment, la moralité deviennent de simples épiphénomènes [5]. »

Pessimisme, tristesse, amertume, tels sont les mots employés ordinairement par Bourget pour qualifier l'influence du Scientisme sur les âmes et particulièrement sur les jeunes gens qui avaient à cœur, après les désastres de la guerre de 1870 et de la Commune, la restauration de la patrie. Les premières pages de *l'Échéance* nous rappellent en raccourci les conditions d'anxiété intellectuelle, de trouble moral où ils vivaient. « Nous voyions, d'un côté, la France atteinte profondément. Nous sentions la responsabilité qui nous incombait dans sa déchéance ou son relèvement prochains. Sous l'impression de cette crise, nous voulions agir. De l'autre côté, une doctrine désespérante, imprégnée du déterminisme le plus nihiliste, nous décourageait par avance. Le divorce était complet entre notre intelligence et notre sensibilité [6]. »

Comment mettre d'accord « l'évidence du devoir social, l'obligation de l'effort utile et direct », et la doctrine des maîtres « les plus admirés, les plus aimés » ? Comment concilier les aspirations de l'âme aux joies de la foi et de l'espérance avec des théories qui niaient, en définitive, l'âme elle-même? Pour vivre, en un mot, fallait-il donc perdre les raisons d'être de la vie? Et puisque l'âme et la patrie étaient des réalités, n'y avait-il pas quelque vice initial dans les positions et propositions de la Science? Comment le démêler? Ce fut l'œuvre d'un quart de siècle et plus. Paul Bourget y participa avec un amour de la vérité qui reste un magnifique exemple d'éthique intellectuelle. Racontant l'histoire de sa pensée, il a cru devoir avertir les critiques, avec une insistance polie, qu'il

[5] *Ibid.*, p. XIX-XX.
[6] Dans *Drames de Famille*.

est sorti de la Science sans la contredire; que la marche de son esprit « s'est faite, non point par une volte-face analogue, dans un autre sens, à celle de Jouffroy, mais par un approfondissement, par un creusement »; que c'est en analysant l'idée de la science que l'erreur de ses maîtres lui est apparue [7].

La soumission de l'esprit au fait, la conformité de la pensée à l'objet, et, pour y parvenir, le souci de rigueur et d'exactitude, ce programme, proposé avec éloquence par les dévots de la Science, ne serait peut-être pas apparu comme un idéal fort nouveau, il n'aurait probablement pas fasciné les talents les plus divers, sans le dégoût presque général pour les chimériques déclamations du romantisme. Il n'avançait rien, en somme, qui n'eût été enseigné déjà par l'expérience de tous les temps et cent fois démontré par Thomas d'Aquin, à savoir que dans la connaissance du vrai les choses mesurent et tiennent sous leur dépendance l'intelligence humaine. Bossuet n'exprime pas une autre certitude dans cette phrase que citait volontiers Pasteur: « Le plus grand dérèglement de l'esprit est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient. » Le vieil adage baconien: *Nemo naturæ nisi parendo imperat,* affirme, lui aussi, la nécessité de reconnaître le réel et de s'y soumettre. C'est en obéissant aux forces de la nature que l'homme se rend capable de les utiliser, de les faire tourner au service de ses besoins personnels. Toutes les inventions scientifiques, orgueil et agrément de notre civilisation moderne, avant d'en être la terreur, supposent et illustrent cette obéissante acceptation. Elles ne sont, en effet, que la mise en œuvre des lois de la nature, indépendantes de nos théories et de nos caprices.

La soumission à la réalité revêt des formes diverses dès que l'esprit s'applique à la saisir exactement, cette réalité, et à la comprendre. Alors les objets se présentent pourvus d'attributs manifestement irréductibles les uns aux autres. Ils révèlent des particularités fondamentales qui les constituent chacun dans un ordre propre et les distinguent. L'observation et l'analyse nous montrent, par exemple, que les faits psychiques n'appartiennent pas au même groupe que les faits physiques ou chimiques. Pareillement, les faits moraux et les faits physiologiques: ils sont différents. Vouloir les mettre sur le même plan, les classer dans une même

[7] *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine,* préface, p. XVI.

catégorie, ce serait les méconnaître. On obtiendrait ainsi une unité, peut-être fascinante pour l'esprit, mais qui ne correspondrait pas à la réalité. Si la science consiste, par définition, dans la conformité de la pensée à l'objet, son premier soin doit être de respecter la nature de cet objet, de le considérer dans son originalité, de l'admettre, en un mot, tel qu'il est. Il y aura donc autant de sciences que d'objets différents. Et chacune d'elles, pour ne pas s'écarter de la règle commune à toute connaissance scientifique: l'exactitude, la soumission à la réalité, devra subordonner ses procédés de recherche à la nature propre de son objet et user, par conséquent, de méthodes particulières. « Chaque science, a écrit Claude Bernard, a un genre d'investigation qui lui est propre et un attirail d'instruments et de procédés spéciaux. Cela se conçoit, d'ailleurs, puisque chaque science se distingue par la nature de ses problèmes et la diversité des phénomènes qu'elle étudie [8]. » Qui ne voit alors que les sciences ont aussi leurs limites? Dans leur domaine propre, elles possèdent chacune les indispensables moyens de connaître ce qui est; elles sont outillées pour y construire de solides et grandioses édifices. Mais au delà des frontières de ce domaine, elles ne peuvent, privées de ce qui faisait leur force, que rêver des hypothèses plus ou moins gratuites et aussi fragiles que des châteaux de cartes.

Est-ce à dire que les sciences sont des puissances juxtaposées seulement et auxquelles il suffirait, en évitant les empiètements illégitimes et les contradictions, d'entretenir des rapports de stricte et un peu froide politesse? Ce simple voisinage tournerait finalement au détriment des sciences elles-mêmes qui voudraient, sans plus, le pratiquer. Elles se verraient, un jour ou l'autre, en train de tourner dans un cercle assez restreint de leur propre domaine. On comprend que Bourget, vu la nature de ses travaux, n'ait pas traité longuement ce problème. Pour nous en tenir à deux points plus souvent signalés ou utilisés par lui, il est permis de discerner des ressemblances profondes entre deux vérités démontrées par des sciences distinctes, à titre de confirmation et d'illustration. On manquerait aux bonnes méthodes si l'on ramenait ces vérités l'une à l'autre de manière à en méconnaître la valeur propre; si l'on prenait leur accord pour un processus de démonstration.

[8] Cité par BOURGET, dans *Au Service de l'Ordre*, t. I, *Le Centenaire d'Hippolyte Taine*, p. 26.

Ce procédé de rapprochement entre des choses que les apparences séparaient, est autrement fécond quand on l'emploie comme commencement de recherche. Car alors l'analogie, avec un problème déjà élucidé, d'un nouveau problème qui se pose comme une énigme, nous aide à trouver les moyens, auxquels peut-être nous n'aurions jamais songé, de résoudre ce dernier. Elle nous fait pressentir à son sujet des vérités et nous suggère des raisonnements pour les établir. Mais il importe ensuite d'en apercevoir les caractères distinctifs et d'apporter en conséquence à la méthode initialement adoptée les appropriations nécessaires. C'est là, bien souvent, un travail difficile, mais il s'impose à qui refuse de convertir l'inépuisable analogie en une identité stérile. Nos habitudes de logique ou nos passions ne nous portent que trop à donner aux choses une unité qu'elles ne souffrent pas, à les ramener sans cesse à la mesure de nos catégories mentales ou de nos désirs. Et le langage, de son côté, par l'imposition à des connaissances nouvelles de mots déjà en cours qu'il charge ainsi de significations différentes, favorise cette paresseuse assimilation. Seule une critique vigilante, soucieuse avant tout de réalité, empêche de céder au mirage unitaire.

Ces distinctions, obtenues par l'analyse du concret et familières aujourd'hui aux esprits cultivés, permirent de mettre à nu l'erreur initiale du Scientisme. Elle consistait à « confondre les méthodes » et à « unifier les sciences », à ramener les faits les plus différents les uns aux autres pour les soumettre tous à une même loi. C'était simplement les nier. « Lorsque Renan écrit l'histoire du christianisme, il commence par écarter l'élément premier de toute foi religieuse, la croyance à l'intervention d'une providence dans les affaires humaines. Ce faisant, il supprime l'objet même qu'il se propose d'étudier, comme Taine, si passionnément épris de psychologie, supprimait les phénomènes moraux [psychologique et moral, cela fait deux] en les ramenant à des phénomènes physiologiques, et ceux-ci aux phénomènes physico-chimiques [9]. » Ils avaient oublié, par l'effet d'idées préconçues et jamais vérifiées, la première règle de la science qui demande d'étudier les faits, chacun dans son ordre, le fait chimique en tant que chimique, le fait biologique en tant que biologique, le fait religieux en tant que religieux, le fait littéraire en tant que litté-

[9] *Réflexions sur le dix-neuvième siècle*, dans *Quelques Témoignages*, p. 260.

raire. Voilà pourquoi « les pages auxquelles ces écrivains ont essayé de donner la valeur la plus délibérément scientifique nous semblent, au contraire, les plus contestables, les moins vérifiées, les plus révélatrices d'une illusion subjective [10] ».

Le monisme intellectuel du Scientisme « qui enveloppait inconsciemment un monisme métaphysique », a bien vieilli, dit-on; il date, il n'a plus pour nous qu'un vague intérêt, il ne saurait nous émouvoir. Certes, ses manifestations les plus bruyantes appartiennent heureusement à des temps définis. Quant à son esprit, on voudrait pouvoir affirmer qu'il est complètement disparu. L'histoire alors, en nous enseignant de quels retours il reste capable, nous autoriserait à en parler. Mais les faits nous obligent à dire que nous le rencontrons encore, sans parfois le reconnaître, tout près de nous, vivant et agissant.

Quand Karl Marx écrivait le *Capital,* il se trouvait obéir, lui aussi, aux principes du Scientisme, il en professait les méthodes en sociologie. En remettant sur pied le système que Hegel avait imaginé « la tête en bas », il substituait au monisme de la pensée celui de la matière et rejoignait par là les théories du pire Taine. Nous ne forçons pas l'accent; nous ne faisons qu'observer la concordance. Qu'écrivait celui-ci? « La raison et la vertu humaines ont pour matériaux les instincts et les images animales, comme les formes vivantes ont pour instrument les lois physiques, comme les matières organiques ont pour éléments les substances minérales . . . » Et, comme pour prévenir toute erreur d'interprétation, il affirmait que « la matière a pour terme la pensée, que la nature a pour terme la raison ». Dans sa doctrine, selon la juste remarque de Bourget, les conditions sont considérées comme des causes. Ainsi, pour l'historien de la *Littérature anglaise* et pour l'auteur du *Capital,* c'est la matière qui est à la base et à l'origine de toute la réalité. Grâce à ses lois secrètes, à son dynamisme spontané, elle engendre la vie et l'esprit lui-même n'est qu'un épanouissement, une manifestation supérieure de ses énergies. Pour Marx, le matériel est constitué par les facteurs économiques qui déterminent, en dernière analyse, les arts, la philosophie, la morale, la religion.

Ces théories étaient scientifiquement démodées aussitôt que nées. Mais quand Bourget écrivait, en 1905, que les constructions pseudo-scien-

[10] *De la vraie Méthode scientifique,* dans *Etudes et Portraits* (1906), t. III, p. 7.

tifiques de Marx avaient rejoint les « chimères d'un Fourier ou d'un Saint-Simon », pouvait-il prévoir qu'elles soulèveraient tant de révoltes et feraient couler tant de sang? Qu'aurait-il pensé s'il avait vu des savants, plus de trente ans plus tard, rattacher rigidement à la formule de la dialectique matérielle du Communisme les découvertes scientifiques modernes et se solidariser, fût-ce de loin, avec les actes de barbarie que cette formule légitime? Ces faits douloureux, Pie XI en distinguait la cause supérieure quand il constatait, dans sa Lettre encyclique *Divini Redemptoris,* que les fauteurs du Communisme avaient mis à profit « le désarroi qui règne dans le camp de la science séparée de Dieu, pour s'insinuer dans les universités et appuyer les principes de leur doctrine sur des arguments pseudo-scientifiques ».

On nous pardonnera d'insister sur ce sujet, en rappelant une étude où Bourget analyse les rapports entre les théories de *Haeckel et le Pangermanisme* [11]. Il est vrai qu'on a rarement poussé plus loin que le professeur d'Iéna la confusion des méthodes et des choses, mais un cas extrême comme celui-là nous en fait mieux sentir les dangers. « Il existe un ordre de phénomènes appelés psychiques — idées, sentiments, volontés — et une science qui les étudie, la psychologie. Haeckel constate que ces phénomènes sont conditionnés, dans la vie présente, par des phénomènes physiologiques, lesquels relèvent de la physiologie. Du coup il supprime la psychologie en la faisant rentrer dans la physiologie. » Il ne se demande pas de quelles manières un phénomène peut être *conditionné* par un autre et dans quel sens il convient d'entendre ce mot. « Il définit le cerveau: le laboratoire chimique de la pensée, et continue sa simplification. Les phénomènes physiologiques ont pour condition, en effet, les phénomènes physico-chimiques. Notre moniste absorbe la physiologie dans la physico-chimie, sans davantage justifier cette assimilation du vivant au non-vivant. Mais ces phénomènes physico-chimiques ont eux-mêmes pour condition les phénomènes mécaniques. Haeckel absorbe le physico-chimique dans le mécanique, et il conclut que la Science explique l'univers entier par le mouvement. Comme il faut bien que quelque chose se meuve, il nomme *substance* ce je ne sais quel résidu, susceptible par son mouvement de suffire à toutes les métamorphoses. Il condense

[11] Voir *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine,* t. II.

les multiples virtualités de cette substance dans un plasma premier qu'il appelle *monère*, « organisme sans organes » — ce sont ses propres termes — d'où sortent par évolution tous les organismes, et voilà, conclut-il, l'univers réel, tel que nous le découvre la Science. »

Dans ce système d'idées, qui est une lamentable régression vers les formes les plus rudimentaires du penser scientifique, comment maintenir encore les tout premiers principes, les plus universellement reçus et les plus certains aussi de la morale? Comment sauvegarder la notion même de la personne humaine et de la société? « Dévorer pour survivre, telle est la loi qui, d'une extrémité à l'autre de l'univers, gouverne les espèces et les individus issus de la monère primitive. Ainsi se produit la sélection, qui permet au plus apte de durer par la suppression du moins apte. Appliquez cette loi au développement de ces grandes créatures collectives qui sont les États, et voyez comme elle justifie la dure politique de la Prusse depuis Frédéric II, et de l'Empire allemand depuis Bismarck, de telle façon que l'une semble inspirée par l'autre. Pour la Prusse, comme pour l'Empire, la volonté de puissance est la première vertu de l'État, ou mieux, c'est l'État même. « L'État, » écrivait Treitschke, « est la puissance qui a le droit et le pouvoir de faire prévaloir par les armes sa volonté contre toute volonté étrangère . . . L'État est puissance. L'affirmation de sa propre personnalité demeure pour lui le premier et le plus essentiel de tous les devoirs. » N'objectez pas que cette puissance de l'État est bornée par le droit des autres États à la vie. « Qu'ils se défendent, » répondra Treitschke et tout le pangermanisme avec lui. « On ne doit faire que des guerres offensives, » disait déjà en 1805 le vieux Bulow, devançant Treitschke et Bernhardi.

« L'*ûbris* germanique — cette démesure qui est un des vices essentiels de cette race — a donc trouvé dans la doctrine de la sélection naturelle [hypothèse si contestable d'ailleurs] appliquée à l'homme une complicité redoutable. Grâce à elle, les Allemands ont faussé quelques vérités politiques et camouflé en idéologies leurs éternels instincts de conquête déjà stigmatisés par Tacite. Il est exact qu'un État doit être fort, — exact qu'il doit se montrer capable de défendre par les armes sa légitime indépendance, — exact enfin que cette force de l'État, bien loin d'être immorale en soi, représente chez les citoyens qui le composent une somme

de qualités précieuses: l'intelligence chez les chefs, la discipline chez les subordonnés, chez tous le courage et le travail. Mais il est exact aussi que cette force de l'État doit se régler, demeurer humaine, pour que la civilisation, cette autre action collective à laquelle tous les États collaborent, soit maintenue et développée. En réduisant l'État à n'être plus qu'une volonté de puissance, on ramène la société humaine à n'être plus qu'une société animale, et l'on aboutit, comme a fait la Germanie, à une pratique de la guerre qui ne se distingue plus de la guerre faite par les animaux. Un de nos meilleurs naturalistes, M. Gaston Bonnier, nous a donné, au début des hostilités entre la France et l'Allemagne, une étude sur la guerre chez les abeilles, de la plus étonnante actualité . . . Une ruche est trop peuplée. La nourriture va lui manquer. Elle envoie des espions examiner quelle ruche du voisinage elle envahira. Un signal est donné. La ruche agressive se mobilise tout entière. Un combat commence qui se termine par le massacre total de l'essaim le moins nombreux, et par le pillage non moins total de ses provisions. Voilà le schéma de la guerre, conçue biologiquement. »

Nous n'avons plus envie de nous excuser de ces longues citations d'une étude que Bourget publiait — s'en douterait-on? — en 1919. Elle est comme une image antidatée des invasions et des massacres de la ruche nazie. La ressemblance apparaîtra plus profonde encore si l'on songe à la doctrine de nos matérialistes du jour qui croient trouver dans le sang, le « pur sang aryen », la source de toutes les valeurs culturelles, qui élèvent le biologique à la dignité de critérium suprême de l'art, du droit, de la religion. Qu'il se soit rencontré, aujourd'hui comme jadis, des « hommes dressés aux saines disciplines des universités et des laboratoires » pour se faire les « complices du plus féroce sursaut de barbarie que l'Europe eût connu depuis des siècles », ce fait pose le problème, et le résout, semble-t-il, de la valeur humanisante des sciences sans les Lettres, la Philosophie et la Religion. Il est très touchant, certes, de voir de dignes maîtres s'insurger contre les inepties du racisme au nom de la Démocratie. Leur sainte colère nous laisserait sceptiques, s'ils allaient en professer de semblables le moment d'après, en résorbant les phénomènes psychiques dans les conditions nerveuses du corps qui en expliqueraient fina-

lement la nature, en s'entraînant à établir des normes de moralité sur des prémisses de psychologie expérimentale ou de science médicale.

Il est heureux que certaines positions doctrinales soient rudement secouées par les faits, tant ceux-ci, les eût-on traités comme des chimères, finissent par imposer leur évidence. Les plus farouches théoriciens du monde sans âme rétablissent souvent, au terme de leur pensée, les réalités spirituelles. Ils y font appel malgré eux et, pour un peu, ils s'en constitueraient les défenseurs auprès de ceux qu'ils voient user hardiment de leurs principes. Bourget a laissé là-dessus, dans ses pages de critique et dans ses récits, bon nombre d'observations qui mériteraient, aujourd'hui encore, d'être méditées. Ne pouvant tout reproduire, nous emprunterons à *la Geôle* une figure d'homme dont quelques traits n'ont pas totalement vieilli.

Le docteur Vernat était un scientiste pour qui rien n'existait qui ne relevât du scalpel et de la cornue, et qui réduisait l'homme à l'addition de ses atavismes; ce qui ne l'empêchait pas, par une préférence personnelle sans doute, de pratiquer « le souci passionné de la tenue morale, la haine de l'imposture, le dégoût des compromis de conscience, le culte scrupuleux du devoir », et d'exiger autour de lui les mêmes vertus. « L'égoïsme et la fourberie l'indignaient, même dans leurs manifestations les plus inoffensives. Qu'un candidat se fît recommander à un examen, par exemple, cette très maladroite et presque enfantine intrigue suffisait pour qu'il redoublât de sévérité dans son verdict. Cette rigidité de janséniste athée s'accompagnait d'une incomparable délicatesse d'amitié, quand il avait donné son estime et sa sympathie. L'une n'allait pas sans l'autre. Il avait le don si rare de la compréhension tendre: « Guérir un malade, » enseignait-il à ses élèves, « c'est d'abord le consoler. » — Autant dire qu'il y a une influence souveraine de l'âme sur le corps, et il ne croyait pas à l'âme. » Il affirmait encore cette influence quand il commandait à ses malades de réagir. « Et qu'était-il, lui, leur suggesteur, qu'un volontaire, préparé certes par ses hérédités, mais qui les avait utilisées pour son développement, en les modifiant au lieu de les subir? Son père, un des brillants professeurs de rhétorique des lycées de Paris, avait transmis à son fils le goût du bien-dire, le sens de l'ordonnance dans le discours et ce respect instinctif de la hiérarchie propre au fonctionnaire. Ces traits

se retrouvaient dans le médecin. Ainsi s'expliquait la lucidité supérieure, l'élégance de ses articles ou de ses leçons de clinique, et l'importance presque naïve qu'il attachait aux grades et aux honneurs. Mais, sur le lettré, il avait, à coup de volonté, édifié un savant, et, sur le fonctionnaire, un indépendant pour tout ce qui regardait sa vie privée et ses opinions. D'origine provençale, comme le révélaient ses yeux bruns et chauds dans son mince visage mobile, il avait endigué l'imagination qu'il tenait de sa race, comme il avait, par un constant dressage, musclé son organisme naturellement trop frêle. Qui s'en serait douté à le voir, petit de taille, mais vigoureux, marcher d'une allure qui disait la souplesse et la force? En sa qualité de fils d'universitaire, absorbé par les idées, il avait eu, jeune carabin, cette indifférence au monde extérieur, trop voisin de l'incurie. Une remarque de Trousseau avait suffi pour le corriger: « Souvenez-vous, mon ami, que nous devons approcher nos malades avec des habits nets comme nos mains, » lui avait dit simplement ce maître, en lui montrant une tache sur le revers de son veston mal brossé d'étudiant. Du petit au grand, tout était discipline dans ce remarquable clinicien, et qu'est-ce que la discipline sinon l'empire du soi sur soi, l'affirmation par le fait que l'âme est une réalité? Encore une fois, cette intelligence, dont la devise était la soumission au fait, s'est refusée jusqu'à la fin à reconnaître ce fait-là. »

Les matérialistes modernes, racistes et communistes, ont fait appel, eux aussi, dans l'éducation de la jeunesse en vue du « combat », de la « libération », à des énergies spirituelles dont leurs théories sont la négation radicale. Esprit d'initiative et de discipline, solidarité, persévérance, générosité, dévouement absolu à l'idéal de la Classe ou de la Race, héroïsme ne sont que des « fétiches », des « exhortations abstraites », des « prêches inutiles », des « souvenirs mythiques », pour reprendre les expressions des doctrinaires communistes à l'adresse de la « morale bourgeoise », s'il n'y a dans l'homme des réalités qui débordent la matière, lui donnent un sens, une orientation, qui transcendent l'économique et le biologique.

Qu'il existe des relations étroites, intimes entre des réalités irréductibles les unes aux autres, des ordres divers de faits, comment le nier? C'est une vérité d'expérience que l'activité spirituelle, morale, sociale de l'homme est liée, dans une certaine mesure, à son milieu physique, géo-

graphique, économique, aux conditions matérielles de sa vie. Le plus spiritualiste des théologiens, Thomas d'Aquin, n'a pas craint d'affirmer, par exemple, qu'un minimum de bien-être est requis pour l'exercice de la vertu. Tout ce que les sociologues ont ramassé de petits faits vrais sur la promiscuité des taudis, sur la privation de tout confort au foyer, sur l'excès ou la mécanisation du travail, sur la crainte toujours présente de manquer de pain, ne confirme que trop bien la vision du moraliste. Des éducateurs ont observé, de leur côté, les néfastes conséquences sur les progrès scolaires de la sous-alimentation des enfants et des conditions antihygiéniques de certaines écoles. Il serait facile encore de montrer comment le bon fonctionnement des forces psychiques exige une saine constitution des organes corporels. Mais à quoi bon multiplier les faits dont le vieil Aristote apportait la raison en définissant l'homme, non un « esprit pur », ni une « âme désincarnée », ni « un théorème qui marche » mais un animal raisonnable. Notre esprit étant par nature uni à la matière, il faut bien qu'il en reçoive quelques impressions dans sa manière d'être et de rechercher, à travers des activités de toutes sortes, un destin plus heureux, un état plus parfait de connaissance et d'amour. L'erreur n'est pas de tenir compte, dans l'éducation et la vie, des réalités charnelles dont l'homme ici-bas ne peut se libérer totalement; il serait dangereux de les négliger. C'est de leur accorder une espèce de primauté, de les considérer comme des forces décisives et finalement déterminantes. « Sous prétexte que les muscles et les nerfs entrent en jeu dans le sourire, a-t-on dit ou à peu près, il ne faut pas oublier que le sourire est avant tout l'expression indéfiniment variée d'une âme. » Et Pascal: « De tous les corps ensemble, on ne saurait faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. »

Et cela va très loin.

* * *

PHILOSOPHIE.

Si l'on cherche l'origine des doctrines pseudo-scientifiques, professées en littérature, en histoire, en morale, en religion, par des hommes dont nous avons, après Bourget, mentionné quelques noms, on découvrira sans peine qu'elles ne proviennent pas, en premier lieu, de la confusion des méthodes d'investigation, mais de postulats, jamais vérifiés

et invérifiables, de certains métaphysiciens en goguettes. Parlant d'Anaxagore qui, en présence des changements et de l'ordre des choses, s'était vu comme forcé de reconnaître une Intelligence supérieure, Aristote le loue d'avoir été seul à garder la sobriété parmi tant de philosophes qui, ivres du vin des phénomènes, avaient essayé de tout expliquer par le hasard aveugle de la matière. Nos Scientistes, eux, avant d'élaborer leurs théories sur l'homme et sur Dieu, avaient bu à la coupe capiteuse des philosophies, ou plutôt des rêveries étiquetées de ce nom, en faveur au XIXe siècle; avant de vaticiner sur la civilisation, ils avaient consulté les sibylles germaniques. « On n'insistera jamais assez sur ce point: Renan, contrairement à ce qu'il pensait lui-même et sans doute de bonne foi, n'a pas rompu avec l'Église parce qu'il a rencontré, dans l'analyse des textes sacrés, des contradictions insurmontables. « Mille difficultés, » a dit profondément le cardinal Newman, « ne doivent pas faire un doute. » Ces objections d'ordre philologique furent, s'il est permis d'employer une métaphore triviale, les patères auxquelles l'élève de Hegel accrocha, pour s'en débarrasser, ses croyances traditionnelles. Il les avait déjà dépouillées, par admiration pour une philosophie qui l'avait littéralement enivré. Taine avait subi la même griserie: « J'ai lu Hegel, » déclare-t-il dans ses *Philosophes français*, « tous les jours, pendant une année entière, en province. Il est probable que je ne retrouverai jamais des impressions égales à celles qu'il m'a données [12]. »

Les erreurs qui suivirent cette intoxication mentale nous aident, par contre-coup, à mieux comprendre la vérité des paroles de Léon XIII sur les bienfaits qu'une saine philosophie peut apporter aux arts et aux sciences. Celles-ci y trouveraient, pour tout ce qui touche à la valeur générale de leurs méthodes, à leur place respective dans l'ensemble du savoir, une sage direction qui les empêcherait de s'aventurer dans des domaines où elles n'ont que faire. « Les sciences physiques elles-mêmes, lisons-nous dans l'encyclique *Æterni Patris*, si appréciées à cette heure, et qui, illustrées de tant de découvertes, provoquent de toute part une admiration sans bornes, ces sciences, loin d'y perdre, y gagneraient singulièrement à une restauration de l'ancienne philosophie. Ce n'est point assez pour féconder leur étude et assurer leur avancement, que de se borner à l'ob-

[12] *Pascal et Renan*, dans *Quelques Témoignages*, p. 118-119.

servation des faits et à la contemplation de la nature; mais les faits constatés, il faut s'élever plus haut, et s'appliquer avec soin à reconnaître la nature des choses corporelles et à rechercher les lois auxquelles elles obéissent, ainsi que les principes d'où elles découlent et l'ordre qu'elles ont entre elles, et l'unité dans leur variété, et leur mutuelle affinité dans la diversité. On ne peut s'imaginer combien la philosophie scolastique, sagement enseignée, apporterait à ces recherches de force, de lumière et de secours. »

La philosophie est appelée à rendre de plus grands services encore, et de plus nobles. C'est la vie même qu'elle doit, dans une bonne mesure, diriger. Les sciences particulières ne peuvent prétendre à un tel office. Sans doute, elles ne méconnaissent pas la réalité, mais elles sont loin de l'épuiser. Quand elles décrivent soigneusement les faits observables et formulent leurs rapports, qu'elles situent les phénomènes, elles ne nous donnent sur ce qui est que des réponses partielles, incomplètes. Il reste à déterminer la structure intime des choses, la raison dernière et totale de leur existence, leur valeur essentielle, leur ordre fondamental dans l'ensemble de l'univers. Cette valeur et cet ordre, enracinés au cœur même des êtres, nous n'avons pas à les créer, mais à les découvrir, comme le savant l'ordre physique, chimique ou biologique. Ce sont là autant de sujets que les sciences expérimentales ne peuvent aborder, autant de problèmes qu'elles ne peuvent résoudre. Ils ne sont pas de leur ressort, ils fuient devant leurs méthodes et leurs outillages, ils échappent à leur atteinte. Et pourtant, ils s'imposent à tout homme venant en ce monde. Ceux qui leur opposent une fin de non-recevoir, se voient contraints, un jour ou l'autre, de les examiner, d'en chercher la solution. C'est un fait que les plus opiniâtres des empiristes, que les positivistes les plus convaincus en ont parlé avec éloquence.

La sagesse leur eût commandé de se taire; mais écoute-t-on la sagesse? Leurs idées aventureuses sur la constitution ontologique des choses et leur ordre hiérarchique, sur l'origine première de l'homme et sur sa fin, ne sont jamais restées de simples fantaisies intellectuelles, sans conséquence pour la vie. Elles ont développé sûrement, logiquement, leurs virtualités et fait irruption dans tous les domaines de l'action. Cela n'apparaissait pas d'abord aux yeux myopes des fols amants de l'actuel et de

l'immédiat, mais cela s'est vu, cela se voit. « La cause des maux qui nous accablent comme de ceux qui nous menacent, écrivait Léon XIII dans le document déjà cité, consiste en ce que les opinions erronées sur les choses divines et humaines se sont peu à peu insinuées des écoles des philosophes, d'où jadis elles sortirent, dans tous les rangs de la société et sont arrivées à se faire accepter d'un très grand nombre d'esprits. Comme, en effet, il est naturel à l'homme de prendre pour guide de ses actes sa propre raison, il arrive que les défaillances de l'esprit entraînent facilement celles de la volonté; et c'est ainsi que la fausseté des opinions, qui ont leur siège dans l'intelligence, influe sur les actions humaines et les vicie. Au contraire, si l'intelligence est saine et fermement appuyée sur des principes vrais et solides, elle sera, pour la société comme pour les particuliers, la source de grands avantages, d'innombrables bienfaits. »

A lire ces lignes, il ne semble pas que la recherche des causes un peu éloignées, mais réelles, des maux présents soit une faiblesse; qu'il y ait moins de courage à regarder le métaphysique et le moral que le politique et le militaire. Et s'il faut parler de fuite dans le moral comme d'une espèce de lâcheté, disons qu'il ne paraît pas moins blâmable de se réfugier dans le politique et le militaire pour vouloir y découvrir l'origine de tous les malheurs et les charger ainsi d'une responsabilité qui les déborde. Quand de malfaisantes idéologies ne dévoient pas l'esprit des gouvernants et des gouvernés, et que la corruption ne gâte pas leur cœur, quand l'amour de la patrie est placé au-dessus des intérêts privés ou des discordes de partis, et pratiqué par tous comme une vertu, les plus angoissants problèmes d'ordre et de sécurité se trouvent virtuellement résolus, les plus graves dangers prévus et en partie écartés. « L'ordre matériel, pense Bourget, n'est qu'un effet, l'ordre dans les mœurs est une cause, en ce sens qu'il contribue à l'ordre matériel, mais cette cause partielle est elle-même commandée par une cause supérieure: l'ordre dans les esprits [13]. »

De tels bienfaits posent leurs conditions; ils exigent leur prix. Pour que la philosophie apporte à l'intelligence vigueur, clarté, discipline, il faut qu'elle soit traitée comme une science, et non comme un catalogue de théories historiques, d'opinions diverses, de systèmes contradictoires. Oublierait-on qu'elle est un corps de doctrine, avec ses définitions propres

[13] *Au Service de l'Ordre*, préface.

et ses distinctions, ses principes et ses conclusions, avec ses certitudes qu'il serait vain de demander aux sciences positives ou mathématiques? Privez-la de ces qualités, elle deviendra une sorte de bazar oriental où il ne manquera ni la profusion des objets hétéroclites, ni le bariolage des draperies et des costumes, ni même le jeu des saltimbanques et des charmeurs de serpents. Que tant d'objets divers, je veux dire les systèmes d'idées, non dépourvus de magnificence, soient disertement présentés aux jeunes gens, ceux-ci ne laisseront pas d'en être éblouis. Aux premiers enchantements succédera le désarroi intellectuel. Quelques-uns finiront peut-être par retrouver le sens des réalités suprasensibles, mais après combien de temps et au prix de quel effort! Un bon nombre, devant la diversité des opinions tour à tour évoquées, ne verront plus, dans la recherche des plus hautes nécessités de la vie, qu'un amusement subtil de l'esprit. Quant à ceux que le jeu des idées ne touchera toujours que médiocrement, ce sera une indifférence totale à l'égard des valeurs proprement humaines. Ils n'estimeront que le succès, l'argent, la jouissance, et ce qu'ils auront retenu du cliquetis des systèmes où les distinctions entre le vrai et le faux, le bien et le mal sont devenues nominales et factices, ils sauront le mettre au service de leur idéal. La préface du *Disciple* renferme, à ce point de vue, un fond d'observation exacte qui n'est pas nécessairement « fin de siècle ». Quand Bourget écrit du jeune « arriviste » qu'il a emprunté à « la philosophie naturelle de ce temps la grande loi de la concurrence vitale » et qu'il « l'applique à l'œuvre de sa fortune avec une ardeur de positivisme qui fait de lui un barbare civilisé, la plus dangereuse des espèces », cela vaut aussi pour ceux qui tirent du naturalisme ou de l'agnosticisme de quoi se passer d'une religion précise dans ses dogmes et dans sa morale; pour ceux qui demandent au matérialisme moderne des raisons de donner libre cours à leurs désirs de domination; pour ceux . . . Mais pourquoi poursuivre l'énumération? Durant les années qui précédèrent la guerre, certains milieux ont paru surpris de voir des groupes d'étudiants accepter sans répugnance des thèses communistes et racistes. Ce n'est un mystère pour personne que des organisations se sont formées sous le signe de la faucille et du marteau dans quelques-unes de nos universités, et qu'on y a approuvé, comme légitimes et bienfaisantes, des pratiques « hygiéniques » du troisième Reich. Quels principes certains,

quelle doctrine assurée portaient-ils en eux, ces jeunes hommes, qui leur eussent permis, sinon d'apercevoir avec pleine lucidité, au moins de pressentir l'erreur à travers les déguisements de la justice sociale et du progrès racial? De quel contrepoison étaient-ils munis pour réagir là contre efficacement?

— Mais il n'y a pas de dogmes en philosophie!

— Vous admettrez peut-être qu'il s'y trouve quelques vérités qu'un homme de sens ne pourrait rejeter sans renoncer du même coup à toute certitude et à toute sagesse. Elles constituent pour l'esprit un premier point d'appui et de stabilité. Il est possible ensuite, en joignant à l'analyse le mouvement logique, d'en établir quelques autres, de les lier ensemble, de les organiser en un tout ferme et cohérent.

— Oui, sans doute; mais comment les proposer à des intelligences encore jeunes comme solidement démontrées? Elles engagent si profondément la vie, elles introduisent si avant dans les domaines réservés au libre choix de l'homme!

— Je crois vous entendre . . . Serait-ce moins coupable de leur enseigner des vérités d'ordre physique ou mathématique? Leur laisseriez-vous le choix d'admettre ou de ne pas admettre telle loi scientifique qui impose sa contrainte, tel rapport nécessaire entre les nombres et les figures? Non, n'est-ce pas? Et en ce faisant, vous estimeriez avec raison rendre un grand service aux jeunes gens qui attendent de vous une discipline, une formation. Ils ne demandent pas que vous leur aidiez à divaguer. Leur pensée encore imparfaite en serait bien capable toute seule. Ils veulent, au contraire, la développer avec précision, clarté, logique. Ils désirent connaître aussi exactement que possible les lois de l'esprit et celles de la nature sans lesquelles tout serait, en nous comme dans les choses, ténèbres et chaos. N'y en aurait-il pas aussi qui, gravées au cœur même des personnes et des sociétés, doivent présider à leur harmonie? Pas plus que vous et moi, les jeunes gens ne se feront un droit à leur égard d'une prétendue liberté qu'ils sentent confusément déjà être aberration et folie. Et pour recevoir le bienfait de les connaître, ils offrent au maître une certaine docilité dans l'espoir de trouver chez lui, en retour, avec la plus rigoureuse honnêteté intellectuelle, un grand esprit de pénétration et de discernement. « Les hommes n'ont pas besoin de maîtres pour douter. »

Cette phrase, citée quelque part par Bourget, serait une assez bonne introduction à certaines leçons de logique, de métaphysique et de morale. Après l'avoir commentée, le maître pourrait déposer son bonnet et aller, avec ses disciples, faire leur cour à l'aurore parmi le thym et la rosée.

Collection de systèmes extraits des grands philosophes, théories appuyées sur des préférences personnelles, si telle est la philosophie, Bourget n'a pas tort de vouloir la « retirer du domaine de l'enseignement secondaire, où elle sera toujours funeste, parce que des cerveaux de dix-huit ans ne sont pas mûrs pour la recevoir, et la transporter dans le domaine de l'enseignement supérieur, où elle sera toujours bienfaisante, en maintenant dans une élite le goût des grandes idées générales [14] ».

Mais si la doctrine exposée est fausse ou seulement douteuse?

Les jeunes hommes, parvenus à un stage avancé de leur formation, seront capables, répond Bourget, de la « contrôler ».

C'est leur faire beaucoup d'honneur et leur prêter autant et plus de sagesse qu'à leurs maîtres. Ce contrôle, en vérité, ils ne l'exerceront pas sans moyen. L'érudition, qui a sa place naturelle dans l'enseignement supérieur, ne saurait à elle seule le leur donner. Attentive à respecter l'esprit et la lettre des systèmes qu'elle révèle, elle se garde, en tant qu'érudition, d'approuver les uns, de condamner les autres. Pour départager ce qui, en eux, est vrai et sain de ce qui est faux et dangereux, il faudra aux jeunes hommes qu'on a chargés de cette tâche difficile, un « instrument judicatoire ». Si, éveillés à l'esprit critique et impuissants, d'autre part, à l'appuyer sur quelques fermes certitudes, ils allaient s'asseoir au rouet de Montaigne? Bourget ne l'entend pas ainsi. Il s'empresse de les arracher à ce jouet féminin pour leur donner la montre de Pascal. « Dans ces temps de conscience troublée et de doctrines contradictoires, écrit-il à l'un d'entre eux, attache-toi, comme à la branche de salut, à la phrase sacrée: « Il faut juger l'arbre par ses fruits. » Il y a une réalité dont tu ne peux douter, car tu la possèdes, tu la sens, tu la vis à chaque minute: c'est ton âme. Parmi les idées qui t'assaillent, il en est qui rendent cette âme moins capable d'aimer, moins capable de vouloir. Tiens pour assuré que ces idées sont fausses par un point, si subtiles te semblent-elles, soutenues par les plus beaux noms, parées de la magie des plus beaux ta-

[14] *Les deux Taine*, dans *Etudes et Portraits*, t. III, p. 105.

lents . . . Et puisque tu sais, puisque tu éprouves qu'une âme est en toi, travaille à ce que cette âme ne meure pas en toi avant toi-même [15]. »

La règle qui conseille de juger l'arbre à ses fruits, Bourget en sait l'usage. Qu'il s'agisse de doctrines sociales, politiques, morales, religieuses, il s'informe de leurs conséquences humaines, il en recherche, dans la réalité observable, la bienfaisance ou la nocivité. On ne nie pas que la pratique constante de cette méthode puisse aisément conduire à ne voir plus des idées et des choses que les aspects purement utilitaires. Malgré l'ambiance de son temps, Bourget devait échapper à cette espèce de simonie, par une heureuse disposition innée à rapprocher les conséquences de leurs causes. La bienfaisance d'une doctrine dûment constatée, la question se pose en effet de savoir pourquoi cette doctrine est bienfaisante, tandis que telle autre pousse à des actes de haine, de désordre, d'impiété de toutes sortes, ou ne fournit aucun argument pour les condamner [16]. La réponse ne peut se trouver que dans l'ordre du vrai. Aux reproches de pragmatisme que certaines formules, isolées de l'ensemble de ses œuvres, pouvaient en quelque sorte justifier, Bourget a nettement répondu. « Il est certain, dit-il, que la vérité n'a pas pour mesure l'utilité. Il n'est pas moins certain que l'utilité reste une présomption de vérité, en sorte que le pragmatisme, erroné en tant que philosophie définitive, est très légitime en tant que méthode et que commencement d'enquête [17]. »

Pour employer à bon escient un tel moyen de découvrir et de vérifier du dehors la vérité intrinsèque des doctrines, il importe de connaître les réalités concrètes où elles ont existence et vie, mouvement et parole. Dans une étude intitulée *Les deux Taine,* Bourget remarque que les lettrés-philosophes du second Empire, semblables sur ce point aux Encyclopédistes, « vivaient dans le milieu le plus artificiel, le plus étranger à la réalité, hors des affaires publiques, hors du métier, hors de la société, sans contact intime avec la terre . . . , sans vision directe des hommes . . .» De ces « cerveaux fonctionnant à côté de la vie, et non en pleine vie », sont nées les idéologies de la Révolution et du Scientisme. A l'un d'entre eux, Taine d'avant les *Origines,* Sainte-Beuve reprochait d'être « d'une génération qui n'a pas perdu assez de temps à aller dans le monde, à va-

[15] *Le Disciple,* préface.
[16] Voir *Le Centenaire d'Hippolyte Taine,* dans *Au Service de l'Ordre,* t. I.
[17] *Le Voyage du Centurion,* dans *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine,* t. I, p. 109.

guer ici et là et à écouter ». Il regrettait qu'il ne se fût pas « assez rendu compte, avant tout, du rapport et de la distance des livres et des idées aux personnes vivantes [18] ».

Aller dans le monde? La belle affaire! Les philosophes n'y vont guère, affirme malicieusement l'analyste d'*un Cœur de Femme*, et, quand ils y paraissent, « c'est pour noyer aussitôt leur philosophie dans une débauche de snobisme ». Le monde où l'on s'amuse, comme celui d'ailleurs où l'on s'ennuie, ne favorise que médiocrement la naissance et le contrôle des idées. Il est d'habitude trop adonné à la mode du jour, trop épris de la vie facile, pour susciter la réflexion saine et utile. Visites, dîners en ville, thés dansants, parties de théâtre, réunions de club, tout cela mené avec entrain et quelque diablerie intérieure, n'avait corrigé en rien les fausses conceptions de Géraud de Malhyver, ne l'avait pas rendu à la conscience des réalités profondes. La guerre d'abord qu'il avait vécu sur les champs de bataille et où il avait compris qu'il devait à des compagnons moins fortunés l'exemple de la discipline et du courage, le retour ensuite dans le domaine de ses ancêtres qui lui était apparu comme une suite d'efforts à continuer et où les paysans attendaient de lui, comme d'un chef, des leçons d'intelligence et de dévouement, allaient opérer le redressement de sa pensée et de sa vie [19].

Si nous considérons la doctrine même de Bourget plus encore que la lettre qui l'exprime, l'enseignement de la philosophie devrait se décomposer en un double mouvement d'ascension et de descente. On se garderait de commencer par l'exposé des opinions, toutes faites déjà et érigées en systèmes divers, sur les problèmes dont il s'agit précisément de poser les données et de chercher la solution. Ce serait introduire dans l'esprit des élèves une quantité énorme d'idées qu'ils porteraient en eux comme un poids inutile et peut-être dangereux, puisqu'ils ne peuvent encore en contrôler la valeur objective ni les mettre, ne fût-ce que d'une manière lointaine et à demi consciente, en harmonie avec les besoins réels de leur personne et de leur vie. La philosophie étant une explication dernière de la réalité qui vit en nous et en dehors de nous, il semble naturel qu'elle naisse et se forme dans l'esprit au spectacle observable de l'univers et de l'homme. Telle en est d'ailleurs, selon Aristote, l'origine chez

[18] Voir *Etudes et Portraits*, t. III, pp. 108 et 109.
[19] Voir *Un Drame dans le Monde*.

les Grecs. Frappés d'étonnement à la considération des phénomènes du monde physique et psychique, curieux d'en connaître les causes, ils entreprirent la conquête de la sagesse humaine. C'est ainsi que le maître la refera avec profit chez l'élève, sans se croire le droit, cependant, de négliger le témoignage de la tradition. Toute culture qui voudrait se passer de ce témoignage, se condamnerait à un perpétuel bégaiement des sciences et des arts.

Un enseignement persuasif de la philosophie débutera donc par l'exposé des faits que fournissent l'expérience sensible et l'observation scientifique. L'analyse en dégagera peu à peu le contenu intelligible et conduira l'élève, sans le charger d'inutiles bagages, aux vérités fondamentales de chaque science philosophique. Au terme de cette ascension bien préparée et faite sans hâte comme sans lenteur excessive, l'esprit se trouvera immunisé déjà contre les plus grosses erreurs. Il saura se représenter avec précision et certitude, derrière des notions forcément abstraites, la réalité vivante qui y est engagée. Il aura appris aussi la marche à suivre pour éviter, dans la recherche philosophique, les dangers de l'*analysisme* et du formalisme dialectique. Ces dangers sont loin d'être imaginaires, nous le savons tous; plusieurs y sont tombés. On en pourrait citer d'illustres exemples, mais peu sont aussi instructifs que celui d'Amiel. Paul Bourget nous montre le philosophe genevois délaissant, méprisant en quelque sorte le particulier, le fini, pour ne plus s'attacher qu'à l'infini et à l'absolu. Et il ajoute: « Il est possible que rien de fini ne soit intéressant, mais il est certain que nous ne sommes entourés que d'objets finis, ou plutôt nous ne pouvons penser lucidement et positivement à un objet qu'en le circonscrivant dans des limites précises. Il est possible que le repos de l'esprit soit dans l'absolu, mais il est certain que nous ne rencontrons par notre analyse [observation semblerait meilleur] que des phénomènes contingents. L'homme qui veut rompre toute relation intellectuelle avec le fini et le contingent se condamne à n'avoir plus d'objet positif de sa pensée. Il sort de la réalité pour entrer dans l'abstraction. Les idées trop générales deviennent des moules où il ne coule plus aucun métal, de vaines formes sans matière. » A partir du moment où Amiel considéra le monde comme une allégorie et l'idée plus réelle que le fait, « sa pensée commença de fonctionner à vide. Il fut atteint

d'une impuissance étrange, qu'il a décrite avec une rare précision et qui consistait à ne pouvoir plus rien étreindre de solide. « Mon esprit, disait-il, est le cadre vide d'un millier d'images effacées. Stylé par ses innombrables exercices, il est tout culture, mais il n'a presque rien retenu dans ses mailles. Il est sans matière, il n'est plus que forme. Il n'a plus le savoir, il est devenu méthode. Il s'est éthérisé, algébrisé . . . [20]. »

Les vérités fondamentales une fois établies, l'esprit pourra sans doute en découvrir et en exprimer une foule d'autres, les développer dans leur continuité et leur ordre logique, en composer un corps de doctrine harmonieux, plein de solidité et de charmes. Mais pour que ceci ne devienne pas débauche de formules, pure construction mentale, vagabondage dans l'abstrait, il faut que cela ait précédé. Et quand le temps fait défaut — comment ne le ferait-il pas durant les deux dernières années du cours secondaire, chargées déjà de beaucoup de matières? — c'est à cela qu'il faut s'en tenir. La rectitude de quelques principes bien définis et la connaissance exacte de certains problèmes qui s'y rattachent de près donneront à l'intelligence plus de force et de vie qu'un nombre incalculable de questions posées et résolues à la hâte, et confiées en garde à la mémoire. Le vieil exemple de la grammaire latine: *non scholæ, sed vitæ discimus,* reprend ici tout son sens.

Partie de l'expérience, la philosophie doit y retourner comme à un banc d'épreuve. Si attentive qu'elle ait été à ne pas s'enivrer d'abstractions bruyantes, à conduire ses analyses et ses démonstrations avec rigueur, ce retour ne lui sera jamais inutile. L'esprit dans la chair n'est pas doué d'une telle puissance qu'il ne puisse être ébloui et égaré par les lumières supérieures de la sagesse. La conscience de sa condition lui inspire naturellement de chercher dans le monde observable une confirmation ou un désaveu de ses études et conceptions abstraites. Pensant aux hommes de son temps qui reniaient les doctrines spiritualistes en vertu de postulats jamais vérifiés, d'idées préconçues et fixes, Pasteur écrivait: « Je les admire tous, nos grands philosophes! Nous avons, nous autres, l'expérience qui redresse et modifie sans cesse nos idées, et nous voyons constamment que la nature, dans ses moindres manifestations, est autrement faite que nous ne l'avions pressenti. Et eux qui devinent toujours, pla-

[20] *Henri-Frédéric Amiel,* dans *Essais de Psychologie contemporaine,* t. II, p. 268-269.

cés qu'ils sont derrière ce voile épais du commencement et de la fin de toutes choses, comment font-ils pour savoir [21]? »

La réalité à laquelle le philosophe se réfère pour y observer le comportement de ses doctrines, c'est l'univers sensible; et c'est surtout, cela se comprend, la personne humaine. A défaut de longues réflexions, il suffirait de regarder notre monde contemporain pour se convaincre qu'un système d'idées tend à devenir une règle de conduite, à transfigurer la vie de chaque jour. Qu'on le veuille ou non, il a un retentissement dans les âmes. « Oui, écrit Bourget, une créature se rencontrera, dans un coin de l'espace, dans une heure du temps, qui sera tentée et à qui ce système donnera ou enlèvera un élément de réparation, qui sera lasse et à qui ce système donnera ou enlèvera de quoi se consoler [22]. » Si, au lieu de conserver à la personne humaine la santé intellectuelle et morale, une doctrine en diminue les forces vives et, quand elle est tombée par commune faiblesse, les possibilités de redressement et de rachat, cette doctrine a besoin sans aucun doute d'être revisée. Tel est l'enseignement qui se dégage du *Disciple* dont Bourget, au témoignage de Henry Bordeaux, dut remanier certains passages pour ne pas paraître avoir utilisé des tragédies réelles, postérieures à la conception de son roman. Le rapprochement restait probablement si aisé qu'il crût bon, dans la préface, d'en prévenir le lecteur. On se rappelle que le disciple s'était rendu coupable de la plus monstrueuse et complaisante séduction. Ayant vécu des écrits, de la pensée du philosophe Adrien Sixte, il les invoquait maintenant comme l'excuse et la cause de son crime. Détenu à la maison d'arrêt de Riom — le bon endroit pour réfléchir aux responsabilités! — il lança vers son maître un suprême appel de détresse morale. Celui-ci eut beau essayer de se convaincre qu'il n'existait aucune conséquence entre ses doctrines et l'action abominable de son disciple, il ne trouva rien dans ces doctrines pour condamner cette action, rien non plus pour relever ce disciple de sa déchéance. Que de fois « il commença pour Robert Greslou des lettres qu'il se sentit incapable d'achever! Qu'avait-il à dire en effet à ce misérable enfant? Qu'il faut accepter l'inévitable dans le monde intérieur comme dans le monde extérieur, accepter son âme comme on accepte son

[21] Cité par BOURGET, dans *Quelques Témoignages, Réflexions sur Pasteur*, p. 103.

[22] *M. Alexandre Dumas fils*, dans *Essais de Psychologie contemporaine*, t. II, p. 10.

corps? Oui, c'était là le résumé de toute sa philosophie. Mais cet inévitable, c'était ici la plus hideuse corruption dans le passé et dans le présent. Conseiller à cet homme de s'accepter lui-même, avec les affreuses scélératesses d'une nature pareille, c'était se faire le complice de cette scélératesse. Le blâmer? Au nom de quel principe l'eût-il fait, après avoir professé que la vertu et le vice sont des additions, le bien et le mal, des étiquettes sociales sans valeur, enfin que tout est nécessaire dans chaque détail de notre être, comme dans l'ensemble de l'univers? Quel conseil lui donner davantage pour l'avenir? Par quelles paroles empêcher que ce cerveau de vingt-deux ans fût ravagé d'orgueil et de sensualité, de curiosités malsaines et de dépravants paradoxes? » Sentant son incapacité à rien faire pour cette âme en détresse, Adrien Sixte se prit à douter, pour la première fois, de la valeur de sa doctrine et un autre ordre de choses s'ouvrit devant lui.

Le philosophe du *Disciple* qui se vit soudain face à face avec la déplorable influence de sa pensée, lui qui avait vécu dans « le plus entier renoncement » et « l'ascétisme le plus sévère », a quelques traits de ressemblance avec Taine. L'auteur de *l'Intelligence* enseignait, lui aussi, le déterminisme absolu, mais, par un illogisme étrange chez un homme qui se piquait en tout d'exactitude et de rigueur, il maintenait dans sa vie les vertus dont ce déterminisme est la négation radicale. En avait-il pressenti et redouté les inévitables conséquences? Nous le voyons, durant la dernière période de sa vie, travaillant à opérer une sorte de réconciliation entre les plus hautes valeurs spirituelles et ses théories philosophiques. s'appliquant à *accoler*, le mot est de Taine lui-même, « la qualification morale à l'explication psychologique ». Tant il est vrai que les pires sophismes ne sauraient prévaloir totalement et toujours contre la leçon des faits ni rayer de l'esprit certaines certitudes naturelles! Il arrive aussi qu'ils ne manifestent pas leurs virtualités à celui qui les professe. « Dans un homme d'idées, note judicieusement Bourget, il y a l'homme et il y a ses idées. Celles-ci portent en elles des conséquences logiques dont l'homme ne s'est jamais douté et qui lui eussent arraché des larmes de désespoir s'il avait vu la portée de son œuvre [23]. »

[23] *De Kant et de Gœthe*, dans *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine*, t. II, p. 87.

C'est encore aux faits, soumis à la réflexion, que Bourget a recours pour éprouver une philosophie que nous retrouvons aujourd'hui, mêlée de contradictions, dans les bagages communistes: le déterminisme historique. Elle agit sur nous, cette philosophie, par des formules, qui, « pour être banalisées, n'en restent pas moins impératives: « Il faut marcher avec son temps . . . On ne remonte pas les courants . . . Ne soyons pas des hommes du passé. Regardons l'avenir . . . » Il semble bien que les événements humains soient reliés les uns aux autres par une invincible fatalité, et que certains effets doivent nécessairement suivre certaines causes. Mais le déterminisme historique est, comme le déterminisme psychologique, incomplet, en ceci qu'il n'admet pas la possibilité pour l'individu de choisir sans cesse entre les séries de ces événements. Le rôle du grand homme d'État consiste précisément dans ce choix et dans le talent de provoquer telle ou telle de ces séries. » C'est un Henri IV réparant les ruines des guerres religieuses et rétablissant la paix dans son royaume. C'est un Cavour et un Bismarck faisant l'unité, l'un de l'Italie, l'autre de l'Allemagne, malgré la multitude et la ténacité des rivalités locales. « Ils ont, eux aussi, corrigé le destin [24]. » L'histoire nous montre partout que le sort des groupements humains dépend, dans une large mesure, de vigoureuses personnalités qui ont su faire prévaloir leurs idées, leurs amours et leurs haines. Il n'y a que le politicien impotent ou vénal et l'éducateur indigne pour affirmer qu'il ne sert à rien, ou à peu près, de réagir contre les sentiments et les mauvaises habitudes du plus grand nombre, et pour renoncer à tout effort robuste d'orientation et de création. Ce que c'est qu'une personne humaine qui se tient debout contre l'adversité et qui, à force d'intelligence et de travail, finit par la dominer, on dirait qu'ils l'ignorent totalement.

Cette attention aux forces supérieures de l'homme, Bourget voudrait encore la voir vigilante et active dans l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Pour comprendre sa pensée là-dessus, rappelons-nous qu'il accueille avec une espèce de virile tendresse les philosophies, fussent-elles d'ailleurs défectueuses et incomplètes, qui travaillent réellement à restaurer les valeurs spirituelles, tandis que d'autre part il craint avec raison que la multiplicité des systèmes, rétablis dans leur origine et leur

[24] Voir *La Fin de la Restauration*, dans *Au Service de l'Ordre*, t. I. pp. 87 et 88.

développement par les recherches de l'érudition et la magie du verbe, ne laisse les jeunes gens dans le trouble sur les problèmes essentiels de la vie, moins capables par suite de résistance morale. Il s'agirait de trouver un point de concours et d'unité où l'âme pourrait contempler les grands courants et les tourbillons d'idées sans perdre la sobriété et l'équilibre, sans renoncer aux plus généreuses ardeurs. Évoquant sous la Coupole les années consacrées par Émile Boutroux à l'enseignement de l'histoire de la philosophie, Bourget lui disait en l'approuvant, le contexte en témoigne: « N'ayant jamais séparé la spéculation de la vie et la pensée de l'action, vous avez considéré, comme jadis M. Lachelier [on ne songe pas ici à canoniser], que l'œuvre suprême consistait à faire des esprits, et vous en avez fait beaucoup. Votre méthode, dans cet enseignement, procédait de votre vue générale du monde. De même qu'avec tous les éléments physico-chimiques on ne peut faire un être vivant quoique, dans le vivant, l'analyse matérielle ne découvre que des éléments physico-chimiques, de même, dans le système d'un grand philosophe, un Platon, un Aristote, un Descartes, rien ne s'explique par l'état des esprits et des connaissances contemporaines, quoiqu'on trouve en lui toutes les idées, toutes les connaissances contemporaines. Il y faut la spontanéité du philosophe, sa personne, qui, en coordonnant les éléments préexistants, les a comme vivifiés. L'histoire de la philosophie, c'était pour vous l'histoire de ces spontanéités successives, l'union avec ce qu'il y eut de plus personnel, de plus intime dans chacun des initiateurs qui nous ont légué, fût-ce à travers leurs erreurs, l'exemple salutaire de leur intelligence et de leur sensibilité en travail. Vous invitiez vos élèves à comprendre que tout système est une inspiration à retrouver, un état d'âme à recréer en soi [25]. »

Ils ont laissé aussi leurs œuvres où il est possible de reconnaître, l'épreuve du temps y aidant, un ensemble de vérités qui ont résisté, telle une haute et dure enceinte naturelle, à tous les assauts du sophisme et qui forment comme le bien durable de la sagesse humaine. Éclairés par une longue suite de recherches et d'expériences, leurs successeurs ont le devoir de défendre ce patrimoine contre les erreurs contemporaines, de l'améliorer, de le transmettre à leur tour,

Et quasi cursores, vitæ lampada tradunt.

[25] Voir *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine*, t. I, p. 209.

C'est la tradition philosophique à laquelle Bourget associe étroitement la tradition religieuse [26].

Cette union, il n'en a jamais déterminé bien clairement la nature. A première vue, elle semble se faire aux dépens de l'indépendance légitime de la philosophie. Celle-ci ne serait plus le fruit de la raison en quête des causes intimes et dernières des choses, mais une sorte de justification de vérités reçues par la révélation, et la sagesse humaine se confondrait en quelque façon avec la sagesse divine. Sur cette question, on peut trouver que Bourget dit tout ensemble trop et pas assez. On voudrait qu'il se taise ou qu'il donne des explications.

Pour ne pas prêter aux textes un sens absolu qu'ils ne souffrent probablement pas, il convient de rappeler quelles images passent devant ses yeux quand Bourget parle de philosophie. Ce sont celles de ses maîtres et de ses compagnons de route, savants, littérateurs, historiens, exégètes, qui proclament que la religion a fait son temps, que la Science sera à la fois le Capitole et le Temple de la civilisation nouvelle. Sentant le prix des vieilles traditions où tant de générations ont puisé foi et espérance, résignation et dévouement, et qu'on prétend remplacer par une conception brutale et diminuée de la vie, Bourget écrit: « Un philosophe sincère avoue son impuissance à répondre autrement que par des hypothèses aux questions d'origine et de finalité [27]. » Le danger, en visant tel philosophe ou tel système de philosophie, c'est de mettre en péril la philosophie elle-même. Serait-elle vraiment incapable de se prononcer avec certitude sur des problèmes qui sont pourtant de sa compétence? Bourget écrit *philosophe,* mais ce mot n'est pas d'accord avec sa pensée. C'est *scientiste* qu'il veut dire et qu'il dira, en effet, chaque fois qu'il rencontrera des hommes en train de chercher au bout de leurs instruments « exacts et perçants » le principe et la fin des choses.

Quant à la science, la véritable, la modeste, elle n'a qu'à s'incliner devant les réalités qui lui échappent, qu'elle ne peut expliquer, et à prononcer un « je ne sais pas, je ne saurai jamais, qui permet à la religion d'intervenir ». L'auteur du *Disciple* reprend ce thème, sans le modifier beaucoup, dans son enquête sur l'Amérique. La science d'aujourd'hui,

[26] *Ibid.*
[27] *M. Ernest Renan,* dans *Essais de Psychologie contemporaine,* t. I, p. 74.

affirma-t-il, est « contrainte d'avouer que sa méthode est impuissante à jamais démêler les causes derrière les phénomènes et la substance derrière les accidents ». Faudrait-il en conclure que l'immense travail entrepris en vue de mieux connaître et de manier plus adroitement la nature a pour aboutissement final le « nihilisme philosophique »? Simple question à laquelle Bourget attend une réponse. Que ne voit-il déjà que, les « causes » et la « substance » étant affaire de philosophie, l'impuissance des sciences à leur endroit ne saurait engendrer l'agnosticisme que dans une tête incomplète ou mal faite! C'est bien sur une conclusion semblable qu'il s'arrêtera, mais la solution des problèmes inaccessibles aux sciences, il la demande à la religion [28].

Pourtant, quand il s'attaque aux hypothèses de pure philosophie imaginées par les scientistes sur la nature de l'âme humaine, par exemple, sur la liberté et la responsabilité, sur les fondements de l'ordre moral, Bourget argumente, non comme un homme d'autorité, mais comme un homme de raison. C'est ainsi que pour rendre compte des phénomènes psychiques, ceux qu'il a le plus souvent étudiés, il a recours à des principes rationnels dans leurs traductions intelligibles à tous: il n'y a pas d'effets sans une cause proportionnée; on ne peut tirer d'une chose ce qui n'y est d'aucune manière; l'inférieur ne peut expliquer le supérieur, le moins produire le plus. Et combinant à l'analyse des faits le mouvement logique des principes, il s'élève à l'existence d'une Pensée suprême, d'une Volonté souveraine, d'une Vérité et d'un Bien absolus, d'un Être, enfin, qui donne sans s'épuiser et dont nous sommes les mendiants, qui est à la fois principe premier, fin dernière, centre unique de notre perfection.

Ces grandes vérités qui intéressent notre être le plus profond et sans lesquelles il n'est pas de vie, privée et publique, moralement ordonnée, Bourget répète avec une inlassable patience qu'elles doivent être soustraites aux caprices de la passion et aux défaillances du jugement individuel. Comme sa propre observation, l'histoire lui enseignait qu'elles ont été sérieusement ébranlées et même ruinées, chaque fois qu'on a voulu les soumettre à l'examen exclusif de la raison. « Étrange discipline — écrit-il dans *l'Étape* à propos de l'universitaire radical Joseph Monneron qui ne cessait d'exalter l'esprit critique, le libre examen, ce qu'il appelait pom-

[28] Voir *Outre-Mer*.

peusement la raison — étrange discipline qui fait de chaque individu nouveau un juge absolu de toute la société et de toute la morale! » Acceptant la leçon des faits, et sans se soucier plus qu'il ne convient à un critique et à un romancier des distinctions, familières au théologien, entre les plus hautes vérités métaphysiques et morales, accessibles à notre intelligence, mais qui nous ont été révélées, et celles qui la dépassent infiniment, Bourget demande à la Foi de venir en aide aux déficiences de la raison, et au philosophe de recevoir humblement les lumières supérieures de la tradition religieuse.

Séverin PELLETIER, o. m. i.

Ton Histoire est une Épopée...

QUELQUES RÉFLEXIONS

Cet ouvrage de M. l'abbé Maheux [1] aura fait parler de lui. C'est un sort qui n'est pas réservé à tous les livres et sans doute l'auteur ne se plaindra pas d'une publicité qui ne saurait nuire à la diffusion du volume. La critique, tant de langue anglaise que de langue française, lui fut favorable, réserve faite d'une ou deux voix discordantes qui ne sont pas du reste des voix d'historiens.

Le livre méritait cet excellent accueil. Il raconte l'histoire des premières années du régime anglais ou, plus exactement, les relations de Murray avec les Canadiens. Le récit est fondé sur des documents nouveaux utilisés avec une sincérité indéniable et une sérénité de ton qui nous repose des déclamations éloquentes et des tirades dramatiques. Il faut être reconnaissant à M. Maheux d'abandonner délibérément l'*histoire larmoyante* et d'envisager sans passion la réalité documentaire. Chez nous, la période devrait être enfin close du romantisme, agréable peut-être comme formule d'art, mais néfaste en histoire comme en politique. La science historique, on ne le redira jamais trop, n'a rien à voir avec le sentiment, et la méthode de Fustel de Coulanges serre de plus près la vérité que celle de Michelet.

M. Maheux, en s'écartant de certaine école n'a pas pour autant la prétention de tout révolutionner. Au vrai, son livre ne fait qu'étayer par des arguments nouveaux une vérité communément admise par nos historiens: Murray fut un ami sincère des Canadiens, il adopta, de préférence à une politique d'assimilation ou de persécution, une politique de bienveillance et de compréhension. Le mythe d'un régime militaire persécuteur est aujourd'hui abandonné, et c'est pourquoi nous avons peine à comprendre la mauvaise humeur dénuée de courtoisie qu'exhale certain publiciste en lisant l'ouvrage de M. Maheux.

[1] *Ton Histoire est une Epopée . . .* I. *Nos débuts sous le régime anglais*, par l'abbé Arthur MAHEUX. Université Laval, Québec, 1941. In-12, 214 pages.

Qu'il se rassure, l'auteur ne songe point à blanchir tous les Anglais qui sont passés au Canada depuis la conquête. Qu'il relise attentivement les dures paroles par lesquelles sont stigmatisés les marchands anglais et les colons du Sud, gens rapaces, ignorants et fanatiques, ennemis de nos pères tout autant que de Murray (pages 158-177). Qu'ensuite l'auteur trouve des paroles de louange pour celui qui réussit, malgré la haineuse coterie anglo-américaine, à faire triompher à Londres une politique de tolérance à l'endroit des Canadiens, faut-il lui faire grief de ce témoignage rendu à la justice et à la vérité? Si des orateurs enflammés ou d'obscurs auteurs de petits manuels scolaires ont trop souvent tracé un tableau poussé au noir des premières années qui suivirent la conquête et qu'il faille aujourd'hui éclairer la toile, doit-on en faire un crime à l'historien plus attentif aux textes des documents qu'à la clameur du préjugé et de la passion?

M. Maheux n'a pas voulu non plus faire de notre histoire une pastorale. Le prétendre ou l'insinuer est peut-être un jeu plaisant: il est enfantin et injuste. L'auteur s'est demandé si notre peuple a connu la sombre histoire que l'on nous chante sur le mode mineur depuis si longtemps. Est-il un peuple malheureux? Pour y répondre, il a comparé son histoire à celle des peuples européens. Sans doute le rapprochement, comme toute comparaison, n'est pas sans pécher par quelque côté. Sans doute aussi qu'il n'améliore en rien notre situation, le mal de l'un ne guérissant pas le mal de l'autre. Mais il est de nature, croyons-nous, sinon à apporter une réponse définitive à la question, du moins à ramener dans les esprits le sens des justes proportions que nous perdons si facilement au Canada français.

Relever tous les points noirs de notre histoire pour en composer le plus lugubre tableau, à quoi cela sert-il? A trahir la vérité, à semer dans l'âme des jeunes générations des sentiments de haine stérile, à créer chez elles une mentalité de vaincus, un complexe d'infériorité, un désir exaspéré de se retirer de la vie nationale, en un mot, à développer cet « esprit de séparatisme » que Pie XI estimait « quelque chose de particulièrement détestable ». Tel n'est pas l'esprit de M. Maheux. Notre histoire bien comprise, estime-t-il, devrait « inspirer à la jeunesse la très positive notion d'égalité entre les deux groupes », anglais et français, qui se partagent notre pays.

Non, nous ne sommes ni un peuple d'éternels persécutés ni un peuple malheureux. Au lieu de gémir sur le passé, travaillons comme nos pères à imposer le respect de tous nos droits, sans bouderie et sans haine comme sans honte et sans peur. A cette fin il faut à tout prix reconnaître ceux de nos compatriotes de langue anglaise qui sont disposés à nous comprendre, à nous rendre justice, et collaborer avec eux. Alors, la bonne entente? Oui, la bonne entente, mais, *la bonne*. Ceux-là pour qui bonne entente est synonyme de lâchage et de trahison la dénonceront avec des paroles amères sans se rendre compte du tort incalculable qu'ils font aux nôtres. Les esprits droits, les cœurs chrétiens comprendront que seules la justice et la charité doivent régler nos relations avec nos concitoyens. Cette bonne entente indispensable à la paix comme au progrès des nôtres, nous en sommes. C'est celle que préconise l'abbé Maheux, et son livre contribuera à améliorer les relations entre les deux groupes ethniques du Canada.

Parce qu'il a rendu un hommage sans équivoque à l'affection et à l'équité de notre premier gouverneur anglais, l'auteur s'est acquis le droit d'écrire: « Nous espérons que les Anglo-Canadiens puiseront, dans la lecture de ce livre, la ferme volonté d'accorder aux Canadiens français le même respect, la même estime, la même affection, le même esprit de justice que James Murray sut et voulut leur accorder » (page 212). La critique de langue anglaise l'a bien entendu et ne lui a pas ménagé les éloges. Nous nous en réjouissons et nous remercions M. Maheux d'avoir rappelé que Murray a aimé nos pères, et qu'à son instigation l'Angleterre conquérante a, somme toute, pratiqué dans sa nouvelle colonie une politique de large tolérance.

On a reproché à l'auteur d'apporter l'autorité de Grotius et de Pufendorf pour démontrer que le droit international de l'époque eût permis aux nouveaux maîtres de traiter les Canadiens avec la plus grande rigueur, et de savoir gré aux Anglais de n'avoir point usé de ce droit. Il est facile de se gausser de ces graves considérations juridiques et de se demander ironiquement s'il faut remercier le conquérant de n'avoir pas exterminé le peuple conquis. Le fait reste: une stricte application du droit international autorisait les mesures les plus sévères, et nous estimons qu'il convient de rendre grâce aux Anglais d'avoir tempéré ce droit d'humanité.

En matière religieuse, par exemple, le droit formulé par Pufendorf, c'est le principe de la suprématie du pouvoir civil proclamé à la paix de Westphalie, en vertu duquel les princes avaient, « avec le droit de territoire et de supériorité, celui de réformer la religion ». Ce *jus reformandi* contraire aux décisions du concile de Trente fut combattu par le Saint-Siège. Dans sa bulle *Zelo domus Domini* du 26 novembre 1648, le pape Innocent X éleva une véhémente protestation contre les articles du traité violant les droits de l'Église.

Néanmoins ce droit fut appliqué en Allemagne avec le résultat que l'on sait: il consacra le triomphe du protestantisme. Si, un siècle plus tard, l'Angleterre eût simplement voulu imposer au Canada un droit aussi immoral, la France eût été la dernière à pouvoir protester, elle qui, par ses soldats et ses diplomates, avait plus que toute autre nation contribué à le faire prévaloir dans les traités de 1648. Or il s'avère que l'Angleterre protestante n'a pas usé de ce droit et, au contraire, qu'elle a, quelqu'en soit le motif, fait preuve d'une large tolérance en laissant subsister dans sa nouvelle colonie un culte proscrit par sa propre législation. Ce fait, M. Maheux n'a pas tort de le rappeler.

Nous nous hâtons de conclure ces quelques réflexions. Elles n'ont pas la prétention d'analyser dans le détail le livre de M. l'abbé Maheux, mais seulement d'exprimer quelques-unes des pensées qu'il fait surgir. S'il s'agissait d'apprécier l'ouvrage, nous devrions regretter une composition insuffisamment rigoureuse et quelques négligences d'écriture; il faudrait également signaler la faiblesse de tel ou tel argument. Mais ce sont là considérations secondaires. Dans son ensemble, l'ouvrage est d'un ouvrier probe et sincère, il agite des problèmes, il force la réflexion. Même si on ne partage pas toutes les conclusions de l'auteur, on doit rendre hommage à son souci d'objectivité [2].

Edgar THIVIERGE, o. m. i.

Le 25 novembre 1941.

[2] Nous avions déjà rédigé ces notes quand on nous mit sous les yeux l'excellente critique que M. l'abbé Pascal Potvin a publiée dans l'*Enseignement secondaire* de novembre 1941. Nous y renvoyons volontiers le lecteur désireux d'une analyse détaillée de l'ouvrage de M. Maheux. Nous sommes heureux pour notre part de partager les conclusions du judicieux professeur d'histoire de Sainte-Anne-de-la-Pocatière.

Actualité

VINGTIÈME CONGRÈS DE LA C. T. C. C.

Dans la ville même où elle a vu le jour, la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada tenait, du 14 au 17 septembre 1941, son congrès et célébrait en même temps le vingtième anniversaire de sa fondation.

En effet, c'est à Hull, en 1921, que les délégués de toutes les organisations ouvrières catholiques se réunirent et, après s'être entendus sur des déclarations de principes fixant la fin et le caractère de leur œuvre, votèrent à l'unanimité la fondation de la C.T.C.C.

Pleine d'espoirs alors en l'avenir, cette association se donna pour tâche d'introduire en terre canadienne un syndicalisme conforme à la doctrine sociale de l'Église et plus spécialement à l'encyclique *Rerum novarum,* la grande charte des travailleurs.

Que de chemin parcouru par elle depuis! . . . Aujourd'hui, cinquantième anniversaire du document pontifical, la C.T.C.C. voit fièrement les biens matériels considérables que la famille ouvrière en a retirés, et elle est résolue de toujours s'en inspirer davantage. Ses récentes assises ne peuvent manquer de lui donner une impulsion nouvelle et de raviver la flamme syndicale pour enrôler dans ses rangs non seulement une minorité, mais tous les ouvriers, afin que son influence se fasse sentir de plus en plus dans nos divers milieux sociaux, et que les principes catholiques soient mieux compris et acceptés pour le plus grand bien de la foi et beaucoup d'autres profits d'ordre spirituel ou matériel.

Par sa force numérique imposante, par la valeur et la diversité de ses œuvres surtout, son prestige va toujours grandissant dans le mouvement ouvrier canadien.

Si nous la comparons aux associations du même genre, elle serait, croyons-nous, la deuxième en importance, immédiatement après celle du

Congrès des Métiers et du Travail. Le gouvernement reçoit, en effet, sur le même pied que les représentants du Congrès, seul pendant longtemps à jouir de ce privilège, la délégation annuelle de la C.T.C.C. Mais quelle supériorité dans ses principes et dans ses méthodes sur ce groupement neutre, ou encore sur les syndicats internationaux!

Elle compte actuellement cinquante mille membres. C'est beaucoup — il importe de le remarquer — si l'on tient compte des obstacles qu'elle a eu à surmonter depuis son origine. Mais d'autre part, quand on considère que, dans le seul Québec, il y a six cent mille travailleurs pouvant être groupés en organisation professionnelle, l'on est frappé par le fait qu'un grand nombre d'ouvriers n'ont pas encore saisi le sens profondément social du mouvement syndical catholique qui, en plus d'être fortement recommandé par les souverains pontifes, le fut aussi tout dernièrement par l'épiscopat de la province de Québec, dans une lettre pastorale sur la restoration de l'ordre social à l'occasion de l'anniversaire des encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*.

Quant à sa règle de conduite à l'égard d'organismes s'occupant d'améliorer les conditions de l'ouvrier, elle entend collaborer avec tous, dans les domaines national et international.

Depuis plusieurs années, elle compte un représentant dans la délégation canadienne aux réunions de l'Organisation internationale du Travail. M. Staal, chef du service des organisations ouvrières du Bureau international du Travail, était l'invité de la C.T.C.C. pour toute la durée du récent congrès et il en a suivi assidûment les séances.

Relativement à la politique générale du pays, la Confédération accepte le fait de l'entrée en guerre du Canada et seconde de son mieux l'effort de notre pays. Elle exprima le souhait que les chefs politiques du Dominion, pays chrétien, soient les premiers à proposer, à la fin des hostilités, que la plus haute autorité morale en ce monde, le pape, soit admis aux négociations de la paix.

Collaboration également en ce qui concerne la suspension de la juridiction provinciale en matière de grèves et de lock-out, en ce qui regarde également les salaires dans les industries de guerre. Dans ce domaine elle regrette que des employeurs n'aient pas répondu au concours demandé

par le fédéral. Le droit à l'union, les conventions collectives et les ordonnances relatives aux salaires minima en souffrent.

Les congressistes ont encore adopté plusieurs résolutions relativement à l'assurance-santé, aux accidents du travail, aux maladies, à l'enseignement technique des arts et des métiers, etc.

En un mot, les syndicats redonnent au travail humain sa vraie signification, sa dignité et sa noblesse. A cette fin, la Confédération sait que la conscience professionnelle doit être illuminée par la foi. Un syndicat sans Dieu ne peut créer qu'un monde ouvrier sans âme. Quand l'homme sent la grandeur du travail, il s'applique d'instinct à fournir le maximum d'effort.

L'A. C. F. A. S.

Lors de son huitième congrès tenu à Ottawa, l'Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences célébrait le dixième anniversaire de son incorporation officielle comme société dans la province de Québec. Nous sommes heureux de rappeler ici l'œuvre remarquable accomplie par ce groupement en notre pays.

L'A.C.F.A.S. débuta en 1923, brillamment d'abord, puis l'ardeur des premiers jours s'éteignit peu à peu. Histoire de fondation et des temps héroïques! . . . Période de tâtonnements et d'essais! . . . Elle s'était surtout occupée alors de vulgarisation et de conférences publiques.

Mais, depuis dix ans, elle a pris une ampleur qui n'a été surpassée, croyons-nous, par aucune société du genre au Canada français.

Elle a organisé, à Québec, à Montréal et à Ottawa, huit congrès et six cent vingt conférences, distribué vingt bourses d'études, accordé des octrois pour publications, offert des prix à des maisons d'enseignements, fondé une bibliothèque, présenté au public les *Annales de l'A.C.F.A.S.*, la *Collection de l'A.C.F.A.S.* et le *Bottin de l'A.C.F.A.S.*

Les *Annales* comprennent jusqu'à date sept tomes. C'est un répertoire-résumé des rapports annuels des sociétés affiliées, ainsi que des communications (douze cent cinquante ont été lues au cours des huit congrès, soit plus de cent cinquante par session).

La *Collection de l'A.C.F.A.S.* en est encore à son premier volume, et le *Bottin* comprend certaines notices biographiques et bibliographiques sur nos scientistes canadiens-français.

Ce n'est là encore qu'une part bien restreinte du travail accompli. Voici comment s'exprimait son secrétaire lors de son rapport annuel sur l'œuvre déjà réalisée:

> L'Association a délégué (sans frais) certains de ses membres à une quinzaine de congrès. Elle a apporté son aide morale à la solution du problème universitaire, à la fondation du Jardin botanique et de l'Institut de Géologie. Elle a contribué à la création et à la vie des Cercles des Jeunes Naturalistes, en y organisant des conférences et en leur distribuant de nombreuses publications de vulgarisation scientifique; elle a collaboré avec plusieurs ministères provinciaux, notamment dans l'organisation des parcs provinciaux, la protection des ressources naturelles, l'organisation des prix scientifiques du gouvernement provincial; elle a obtenu la traduction de publications de vulgarisation scientifique publiées par le gouvernement fédéral.
>
> Enfin, et c'est peut-être là la plus belle œuvre de l'A.C.F.A.S., elle a établi, grâce aux congrès surtout, des contacts entre des milieux scientifiques de la province qui semblaient jusque-là très éloignés. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'en ces dix dernières années, c'est l'A.C.F.A.S. probablement qui a contribué le plus à transformer les milieux scientifiques de la province, à leur donner droit de cité et à en extraire une production qui jusqu'à une date récente semblait presque inexistante. L'A.C.F.A.S. est le principal stimulant de mouvements scientifiques. Ses congrès sont devenus la jauge de notre production scientifique annuelle.

La preuve en est donc faite. Les Canadiens français s'intéressent aux choses scientifiques; ils sont même empressés de faire valoir leur talent et leur amour du travail intellectuel quand ils ont l'occasion de donner leur pleine mesure. C'est le mérite de l'A.C.F.A.S. d'avoir su organiser des chaires publiques et d'y avoir invité nos scientistes.

Voilà pourquoi, l'œuvre qu'a opéré cette société, au profit de la science et à la gloire d'une petite nationalité, fait l'admiration non seulement de autres groupes canadiens, mais même de ceux de l'étranger.

Désiré BERGERON, o. m. i.

Chronique universitaire

CHEZ NOS ÉTUDIANTS.

Voici les statistiques de notre inscription scolaire, pour 1941-1942: 2,162 élèves, dont 857 à la faculté des arts, 654 au cours d'immatriculation, 187 aux facultés ecclésiastiques et 464 dans nos diverses Écoles. En somme, nous avons 257 élèves de plus que l'an passé. Ces chiffres ne tiennent pas compte des seize institutions affiliées à l'Université.

Quatre élèves de l'Institut de Philosophie se présenteront, à la fin de l'année, aux épreuves du doctorat en philosophie des facultés ecclésiastiques: MM. Maurice Chagnon, Luc Couture, Lucien Lamoureux et Paul Lemieux.

A une assemblée du Conseil national de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques, tenue à Montréal, la délégation d'Ottawa comprend le R. P. Arcade Guindon et MM. Maurice Chagnon, Lucien Lamoureux, Lucien Lafleur et Hubert Dancause.

Le 11 novembre, le Conseil des Étudiants présente Variétés de Fin de Semaine, une soirée artistique fort bien réussie.

La fanfare de l'Université, sous la direction du R. P. Henri Dulude, et l'Ensemble universitaire, dirigé par M. Gilles Lefebvre, ainsi que plusieurs solistes, chantres et instrumentistes, font les frais d'un magnifique concert en l'honneur de la patronne des musiciens.

La Sainte-Catherine est célébrée par les philosophes, qui organisent une séance récréative, dont les pièces de résistance sont *Une noce à l'américaine,* comédie en deux actes par René des Cormiers, et *les Duos de monsieur Pinloche,* comédie due à la plume alerte de M. Raymond Robichaud, qui était l'an passé rédacteur de la *Rotonde.*

La Société des Débats français présente avec succès une émission radiophonique bimensuelle au poste CKCH.

NOS REPRÉSENTANTS.

A l'occasion des fêtes du centenaire de l'Université Fordham, dirigée par les RR. PP. Jésuites, à New-York, le R. P. Recteur représente l'Université.

Il assiste aussi à deux réunions, à Québec, l'une du Comité permanent de la Survivance française, et l'autre de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Aux assises de cette dernière, le R. P. Donat Poulet, supérieur du Juniorat du Sacré-Cœur, lit un travail du R. P. Georges Simard sur « la querelle de deux saints: échange épistolaire entre saint Jérôme et saint Augustin ».

Lors du congrès annuel de la Société canadienne d'Histoire de l'Église, à London, M. Séraphin Marion est réélu secrétaire, et le R. P. Edgar Thivierge, trésorier de la section française. Celui-ci présente une étude du R. P. Georges Simard sur « Napoléon et l'Église ». M. Sherwood Fox, président de l'Université Western Ontario, prononce, au dîner annuel de la Société, un discours remarquable, dont nous citons la péroraison:

> . . . There is such a thing as a sound or an unsound philosophy of history. Never in the history of the world was there a greater need for the public to understand this fact. The chief cause of the world's tribulation today is that an unsound and therefore thoroughly vicious philosophy of history is what is driving certain nations today to assail our Christian civilization. The very name of the Church whose name your society bears makes it plain that, if you are true to that name, your philosophy of history is concerned with the destiny of the whole human race; it is universal, that is, Catholic, in its scope. The Nazi, Fascist and Marxian philosophies of history are sectional, tribal, narrowly national. They are severally concerned with the destiny of Germany only, of Italy only, of a so-called social class only. Their practical application of the principle in each case is the most damnable feature of all: they deliberately distort history into a so-called proof of their innate superiority over other groups and into a licence to use unlimited force to crush their alleged inferiors by the absolute subjugation of slavery. Yes, this is what a false philosophy of history is doing today. Surely we see the need of establishing firmly in the minds of our own people a sound secular and religious philosophy of history. Otherwise we shall be lost both now and after the war has been won. This society and others like it can do much in inspiring and encouraging the kind of thinking that will heal us now and keep us healthy ever afterward. I wish your society the fullest success in its great mission.

Le R. P. Donat Poulet, vice-président de la Société biblique américaine, assiste au congrès annuel de cette Société, à Philadelphie.

CONFÉRENCES.

Durant le congrès régional de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario, à Timmins, le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, parle de « la formation religieuse aux cours primaire et secondaire », et exprime clairement quelle doit être l'attitude des catholiques et des Canadiens français au sujet de la fréquentation des High Schools neutres. Quelques jours plus tard, il donne quelques conférences pédagogiques aux révérends Pères professeurs du Scolasticat de Richelieu et du Juniorat de Chambly.

M. Roger Saint-Denis, professeur à l'École normale, fait une conférence sur « l'enseignement du civisme et des sciences sociales », à la journée d'études des instituteurs canadiens-français de la région de Sturgeon Falls.

Les instituteurs de langue anglaise des écoles séparées d'Ottawa organisent un dîner-causerie dans un hôtel local et invitent le R. P. Henri Saint-Denis à leur parler de « l'encyclique de Pie XI sur l'éducation chrétienne ».

A une journée diocésaine d'action catholique, le R. P. Gustave Sauvé, directeur de l'École des Sciences politiques, commente les encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*.

M. René Bergeron, de Montréal, donne à nos élèves deux conférences, avec illustration cinématographique, sur « le communisme ».

CHEZ NOS ANCIENS ÉLÈVES.

Plus de trois cents de nos anciens élèves se sont enrôlés dans l'armée, l'aviation ou la marine canadiennes.

CÉRÉMONIE DE LA RECONSÉCRATION.

Le R. P. Jules Martel, directeur de l'École de Musique, dirige le chant de la Schola Cantorum, durant la Cérémonie de la Reconsécration, à l'ombre de la tour du Parlement, où plus de 30,000 fidèles assistent à la sainte messe, célébrée par l'aumônier en chef des troupes canadiennes, Son Excellence Mgr Charles Leo Nelligan, évêque de Pembroke.

COURS ET ÉCOLES.

Notre séminaire Saint-Paul ne cesse de grandir; on vient d'ajouter deux sections à l'édifice, ce qui complète le vaste plan dont on commença la réalisation en 1936.

Après la messe du Saint-Esprit, célébrée en l'église du Sacré-Cœur par Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, chancelier de l'Université, et la prestation du serment antimoderniste par tous les professeurs de l'Université, la leçon inaugurale du R. P. Sylvio Ducharme, professeur de philosophie, sur « le naturalisme », marque l'ouverture des cours aux facultés ecclésiastiques.

L'Université inaugure cet automne le cours d'immatriculation senior (Upper School), qui équivaut à la première année du cours des arts et compte vingt-quatre étudiants.

Le major Clarence Miller est nommé instructeur en chef de notre Corps-École d'Officiers canadiens, qui a plus de cinq cents élèves, dont quatre-vingts ont terminé leurs études récemment et obtenu des commissions dans le service actif.

Dans la salle académique, au cours de la cérémonie de la graduation de dix-sept élèves de l'École d'Infirmières, Son Excellence Mgr John Cody, évêque de Victoria, M. l'abbé Clement Braceland et M. le docteur J.-L. Coupal prennent la parole.

Au cours supérieur de la faculté des arts pour l'obtention de la maîtrise et du doctorat, la psychologie expérimentale prend cette année plus d'ampleur. Le R. P. Raymond Shevenell, diplômé de l'Université Harvard, y enseigne deux matières principales, la psychologie expérimentale avec soixante heures de laboratoire et la psychophysiologie, et quatre matières secondaires, de quinze leçons chacune, à savoir, la statistique en psychologie et en éducation, l'orientation professionnelle, la statistique avancée et la psychologie appliquée. Le R. P. Shevenell a fait partie du bureau de psychologie des services de guerre, dont la fin est d'étudier les exigences des divers postes de l'armée, de classifier les aptitudes et de découvrir les sujets qualifiés, pour assurer à nos troupes un meilleur rendement.

Le R. P. Auguste Morisset, directeur des cours de bibliothéconomie, s'est assuré la collaboration des personnes suivantes: MM. Gustave Lanctôt, conservateur des Archives nationales, Félix Desrochers, conservateur

de la bibliothèque du Parlement, F. C. Jennings, conservateur de la bibliothèque Carnegie d'Ottawa, A. Langlois, du bureau des brevets et droits d'auteurs, Joseph Brunet, de la Commission des Écoles catholiques de Montréal, et Mlles Marie-Claire Daveluy, de la bibliothèque municipale de Montréal, Agnes Coffey, du D'Arcy McGee High School de Montréal, Sara Kingston, de la bibliothèque Carnegie d'Ottawa, Louise Lefebvre, de la bibliothèque du ministère fédéral d'Agriculture, Bernadette Tarte, de l'École normale de l'Université.

Notre institution s'est adjoint trois nouveaux professeurs cet automne, MM. Guy Beaulne, Joseph Lavallée et Arthur Pard.

L'École d'Action catholique de l'Université réalise un vaste plan d'études. Des cours réguliers sur l'enseignement social de l'Église sont suivis par les laïques, tandis que plus de cent cinquante religieux et religieuses assistent aux leçons hebdomadaires du R. P. Fernand Aubin et du R. P. Dom Albert Jamet, O. S. B., sur la spiritualité. Plusieurs conférences publiques sont offertes sur le nazisme et l'Église, le coopératisme et le corporatisme, l'Église et la paix.

ACTION CATHOLIQUE.

Au congrès d'action catholique du diocèse d'Ottawa, Son Excellence Mgr Alexandre Vachon remet les prix d'action catholique que donne l'Université chaque année; ils sont décernés cette fois à M. Albert Boyer, trésorier du Comité diocésain d'Action catholique et membre actif de ce Comité depuis sa fondation, et à Mlle Camillia Gauvin, secrétaire de la section féminine.

Le premier congrès canadien de la Légion de Marie, association d'apôtres laïques, qui tient plusieurs de ses réunions dans la salle académique, est organisé en grande partie par M. l'abbé Francis Bradley, professeur à l'Université et directeur diocésain de cette société.

JUBILÉ SACERDOTAL.

L'Université a célébré comme il convenait les soixante ans de prêtrise du R. P. Nicolas Nillès, qui fut professeur pendant quarante-deux ans et fait partie du personnel depuis 1884. Il a été durant plus de quarante ans membre de l'officialité métropolitaine d'Ottawa, défenseur du lien matrimonial et promoteur de la foi. Le vénérable jubilaire, qui est

né en Lorraine en 1856, célébra la sainte messe devant nos étudiants, puis devant un nombreux clergé et un imposant groupe de religieuses des diverses communautés dont il fut le chapelain. Pendant cette messe, Mgr J.-H. Chartrand, vicaire général, donne le sermon de circonstance sur la grandeur du sacerdoce et les mérites du professorat. Au dîner en l'honneur du révérend Père, Son Excellence Mgr Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada, Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et le R. P. Recteur prononcent de touchantes allocutions. Son Excellence le délégué apostolique lit le télégramme suivant provenant de la Cité du Vatican et daté du 3 octobre: « Sa Sainteté accorde Père Nillès occasion noces diamant sacerdotales Croix Pro Ecclesia et Pontifice envoie méritant jubilaire paternelles félicitations bénédiction apostolique. Cardinal Maglione. » On sait que cette décoration est un honneur rare et très précieux, et nous en félicitons notre vénéré confrère. *Ad multos et faustissimos annos.*

SOCIÉTÉ THOMISTE.

Conformément à une décision prise antérieurement, la Société thomiste de l'Université vient d'être divisée en deux sections, l'une théologique et l'autre philosophique, dont les secrétaires sont respectivement les RR. PP. Marcel Bélanger et Roméo Trudel. Les séances vont être plutôt sous forme de discussions ou d'échanges de vues sur des problèmes controversés. Vingt minutes seulement sont allouées à l'exposition du problème choisi, et le rapporteur doit au préalable fournir aux membres de la Société un résumé synthétique de la thèse qu'il veut développer, pour que ses auditeurs puissent préparer leurs remarques ou leurs objections. Des comptes rendus doctrinaux de ces discussions paraîtront dans la *Revue.*

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ.

La biographie du Père Arthur Guertin, missionnaire, curé, professeur et recruteur de vocations, vient d'être écrite par le R. P. Henri Morisseau, directeur de la Société des Anciens Élèves de Langue française, et doit paraître sous peu. La préface de ce livre est du R. P. Lévi Côté, curé de Notre-Dame de Hull; nous en extrayons les lignes suivantes:

Le Père Henri Morisseau, avec le souci évident de rendre justice à son sujet, a su mener son développement dans une langue correcte, relevée même fréquemment de formules particulièrement bien frappées et de tournures d'une agréable originalité. L'auteur, dans son introduction, se défend d'avoir eu la prétention « de dire le dernier mot sur le Père Guertin ». Quoi qu'il en soit, son essai est joliment bien réussi. Il présente au public un livre de lecture agréable, qui devrait faire beaucoup de bien à toutes les âmes susceptibles de s'intéresser aux luttes de la vie spirituelle et aux nobles entreprises de l'apostolat.

L'ouvrage sur le *Chant grégorien dans l'Enseignement et les Œuvres musicales de Vincent d'Indy* de M. l'abbé Fernand Biron a été hautement apprécié par les critiques et les connaisseurs. M. Frédéric Pelletier, rédacteur de la *Vie musicale* du *Devoir*, salue en l'auteur « un véritable artiste et un penseur », et il ajoute: « Les prêtres goûteront ce travail puisqu'il est à la gloire de la musique liturgique; les musiciens laïcs sauront chercher dans ce livre une pensée ferme et lumineuse qui a magnifié leur art. »

Le R. P. Paul-Henri Barabé, prédicateur à l'Heure dominicale de Radio-Canada et auteur de *Quelques Figures de notre Histoire*, offre au public un autre recueil de conférences ayant pour titre *Autour de Mgr Bourget*, et pour sous-titre *Centenaires*. En voici la table des matières: *Mgr Plessis, défenseur de l'Église; Mgr Bourget, le prodigieux ouvrier; Mère Gamelin et les pauvres; Mère Marie-Rose, un modèle de vie; Mère de la Nativité, sa miséricorde; Mère Marie-Anne, sa soumission; Mgr Provencher, le pionnier; Mgr Bruchési, son exquise bonté.* La préface de ce livre est de M. Jean Bruchési, sous-ministre du Secrétariat de la Province de Québec.

M. Yvon Bériault publie sa thèse de doctorat sur les *Problèmes politiques du Nord canadien*. Dans la préface, Me Maurice Ollivier, membre de la Société royale, écrit: « L'École des Sciences politiques de l'Université d'Ottawa se réjouira de cette contribution au droit international que lui apporte l'un de ses plus brillants élèves. »

Nous avons déjà attiré l'attention de nos lecteurs sur l'ouvrage du R. P. Donat Poulet, licencié ès sciences bibliques de l'Institut biblique pontifical de Rome, intitulé *Tous les Hommes sont-ils fils de Noé?* M. Paul Sauriol en fait dans le *Devoir* une appréciation très louangeuse, qui se termine ainsi:

Voilà donc un livre qui mérite d'être lu. Trop de gens négligent l'étude des sciences religieuses. Lorsqu'on s'instruit dans un domaine quelconque et qu'on omet de tenir ses connaissances religieuses au diapason de sa culture, il n'est pas étonnant qu'on se sente de moins en moins d'intérêt pour ce domaine pourtant important et très riche du savoir. C'est avec des ouvrages comme celui-ci qu'on peut le plus aisément et le plus agréablement faire le point. En même temps qu'une étude du déluge et des discussions scientifiques variées, on trouvera ici une leçon pratique sur les méthodes d'exégèse; on verra combien sont puériles une foule d'objections qui se colportent contre les enseignements de l'Église, et l'on comprendra mieux la grande richesse, même au point de vue des sciences profanes, de la sainte Écriture.

LA BANNIÈRE DE MARIE-IMMACULÉE.

Un numéro spécial marque le cinquantenaire de ce périodique méritant que publie chaque année le Juniorat du Sacré-Cœur. La variété et la tenue des articles, ainsi que le nombre et l'élégance des illustrations, en font une livraison particulièrement précieuse et évocatrice de souvenirs.

FÊTES DU CENTENAIRE.

Les fêtes du centenaire de l'arrivée des Oblats au Canada ont été inaugurées le dimanche, 30 novembre, à l'Heure catholique de Radio-Canada, diffusée d'Ottawa; le chant était sous la direction du R. P. Jules Martel, directeur de la Schola Cantorum de l'École de Musique; M. Charles Gautier, rédacteur en chef du *Droit* parla de ce centenaire.

Le soir, sous la présidence d'honneur de Son Excellence Mgr Alexandre Vachon et sous les auspices du Comité diocésain d'Action catholique et de l'École d'Action catholique de l'Université, Mgr J.-H. Chartrand, V. G., directeur diocésain de l'action catholique, donne une conférence, à la salle académique, sur « la question sociale selon les encycliques ».

Le mardi, 2 décembre, il y eut, en l'église du Sacré-Cœur, messe pontificale chantée par Son Excellence Mgr Alexandre Vachon et sermons par Mgr Olivier Maurault, p. s. s., recteur de l'Université de Montréal, et par le R. P. Edward Brown, s. j., recteur du Collège Loyola. Son Éminence le cardinal Villeneuve assistait au trône et Leurs Excellences Nosseigneurs Joseph Guy et Henri Belleau étaient aussi présents. Il y eut au Séminaire Saint-Paul de l'Université et au Scolasticat Saint-Joseph des séances littéraires et musicales, et au Juniorat du Sacré-Cœur une représentation du drame *Garcia Moreno*. Au Little Theatre, les élèves de

la Société des Débats français interprètent *Pasteur*, pièce en cinq actes de Sacha Guitry. Devant un auditoire choisi, M. Félix Desrochers, conservateur de la bibliothèque du Parlement et président de la Société des Conférences, prononce un magistral discours sur « un siècle de missions et de moissons »; un programme de chant est exécuté par les élèves de M. Roger Filiatrault, professeur à l'École de Musique.

Une cinquantaine de personnages éminents, laïcs et religieux, sont invités à dîner à l'Université, où le R. P. Recteur leur souhaite la bienvenue. A cette occasion Son Éminence le cardinal Villeneuve et Son Excellence Mgr Alexandre Vachon prononcent des allocutions.

Lors de cette visite à Ottawa, Son Éminence fut l'objet d'une manifestation enthousiaste et grandiose à la gare, où l'on remarquait en particulier la superbe tenue d'une garde d'honneur, choisie parmi les membres de notre Corps-École d'Officiers.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

PARTIE DOCUMENTAIRE

DEVOIRS DES CATHOLIQUES [1]

I. — Devoirs des laïques.

Le premier devoir du fidèle, c'est d'assurer son salut éternel; le second, son bonheur terrestre; et pour l'homme du monde le premier devoir n'est jamais mieux rempli que par la poursuite et la réalisation du second.

Posons d'abord en principe que la diversité des êtres appelle une hiérarchie dont la signification a une portée très générale. Au bas de l'échelle, nous trouvons la matière, toute dénudée en sa belle simplicité. Dès que nous montons, les natures se compliquent et s'enchevêtrent. L'âme végétative informe, élève, vivifie la matière qui entre dans la composition de la plante. A son tour, l'âme sensible pénètre la vie végétative et l'élève à son niveau. Puis l'âme raisonnable fait que chez nous les vies multiples dont nous sommes les bénéficiaires grandissent et durent sous l'influence de l'esprit.

Ainsi en est-il de la grâce. Forme supérieure, gratuitement concédée à l'humanité par un Dieu dont la bonté va jusqu'à satisfaire les velléités de ses créatures, elle est le don supérieur qui enveloppe, orne, perfectionne notre nature et nos existences. Si bien que tout l'ordre rationnel est enclos dans celui de la Révélation. La raison est enfermée dans la foi, la volonté, dans la charité, notre être physique lui-même, dans les dons supérieurs que la résurrection glorieuse lui vaudra un jour.

Bienfaits magnifiques, mais aussi titres d'obligations impérieuses.

C'est entendu, notre être naturel a ses lois, et ces lois, il nous les faut connaître si nous voulons nous développer pleinement au double point de vue individuel et social. Mais c'est entendu aussi qu'un être moral comme l'homme, voire hélas! l'homme déchu, ne saurait s'organiser une vie convenable ici-bas sans la loi de Dieu, sans la religion catholique qui est la voie tracée providentiellement pour conduire les créatures raisonnables à leurs destinées éternelles et à leur bonheur terrestre. Car, et je vous prie de le remarquer, l'un des plus rigoureux devoirs de l'homme, surtout du chrétien et du catholique, c'est de se construire une demeure temporelle habitable dont il jouisse jusqu'à un certain point pour elle-même et où il puisse s'occuper avantageusement de ses immortelles espérances.

Que nos ancêtres et nos pères aient peiné en ce sens, c'est clair. Aux premiers siècles de l'Église, il importait tout d'abord de modifier des cadres sociaux hostiles à notre foi. Loin de se prêter à cette métamorphose, les peuples de la Rome impériale préférèrent

[1] Texte de l'allocution prononcée à la messe solennelle célébrée au Juniorat du Sacré-Cœur, le 1er septembre 1941, lors des fêtes du cinquantenaire et de la réunion des anciens élèves de cette institution.

hélas! la disparition. L'Église, se tournant alors vers les masses germaines, s'employa à monter une société d'après ses principes. Sept siècles durant, elle se dévoua à cette besogne. Le malheur voulut qu'au XIe siècle, des courants de pensée, bons en eux-mêmes, mais viciés en quelque façon, commencèrent à s'infiltrer en son œuvre inachevée. Le droit païen ouvrit une fissure en sa législation; la Renaissance troubla ses mœurs; et le protestantisme, aggravant la situation, établit l'absolutisme des princes, relâcha les liens du mariage et de la famille, et faussa la nature du travail qui devint avant tout un moyen d'enrichissement et de profit.

Si du moins la Révolution ne fut pas venue, entassant Pélion sur Ossa. Avec son laïcisme et même son libéralisme, elle emprisonna le prêtre dans la sacristie, et, du coup, exila du monde séculier les doctrines révélées. Alors, ni le prêtre ne fut plus en mesure de collaborer avec les laïques dans le domaine profane en y infusant nos vérités de foi, ni les laïques ne purent prêter leur concours à l'œuvre religieuse de l'Église. D'où le fléchissement général des peuples chrétiens, d'où le capitalisme moderne, d'où la rupture définitive de la famille, d'où l'esprit d'insubordination qu'une démocratie, idolâtre du dieu de la majorité, a insufflé dans les divers rouages des gouvernements. D'où enfin, toutes ces réactions effroyables qui s'appellent le socialisme et le communisme, l'hitlérisme et le fascisme. Tant il y a eu que les remèdes utilisés ont même accru nos malheurs, et qu'il nous faut changer de médecin avant que de nous attaquer à nos maladies.

Pas n'est besoin de songer longtemps pour savoir où trouver les thérapeutes et les médicaments. C'est nous les catholiques, avec nos doctrines, qui sommes les guérisseurs naturels de notre siècle. Entendons-nous, j'ai dit que ce qui importait, c'était de refaire une société temporelle chrétienne avec des principes naturels et surnaturels. Sans la science des sociétés, en vain essayerions-nous de construire la Cité avec la seule foi. Sans la foi et ses règles, la meilleure science des sociétés ne produirait pas grand fruit. D'où, dans le travail à accomplir, est-il une part profane et une part sacrée.

C'est à vous, messieurs du laïcat, que revient tout d'abord la réfection de la société temporelle sous ce double aspect. Vous êtes en contact avec elle plus que quiconque, puisque par votre libre choix vous avez voulu jouir de ses biens. Ni la fortune, ni les joies de l'amour, ni la liberté dans l'action ne sont des maux. Bien au contraire. Ils sont des biens, de grands biens, quoique non pas les premiers. A les posséder, il n'est rien de malhonnête ni d'humiliant, puisque Dieu les a faits pour des cœurs d'hommes à qui il ne demande que de les aimer selon les lois, non pas même comme de purs moyens, mais aussi comme des fins intermédiaires ou secondaires.

Ici, messieurs, je crains de toucher à un point particulièrement sensible. Peut-être n'estimez-vous pas assez votre état, et que l'estimant inférieur à ce qu'il est, en concluez-vous qu'il ne vous sied guère de chercher à exercer sur la société une influence franchement catholique. Fausse modestie, erreur et préjugé, manichéisme et jansénisme. Chaque état de vie est parfait en son ordre, et tout chrétien est appelé à la perfection. C'est aux foules que Notre-Seigneur disait: « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux est parfait. » La sainteté d'un saint Louis n'est pas d'une autre essence que celle d'une sainte Térèse, la diversité des modes de vie ne changeant rien à la charité qui fait foi de tout.

A vous donc d'établir un régime chrétien dans les milieux où vous déployez votre activité. Dans la finance, sous votre toit, dans les plus hautes charges civiles, mettez toute la compétence naturelle que vous pouvez, et puis faites-y passer une inspiration catholique. Que vos compagnons, s'ils ne sont pas croyants, vous remarquent en affaires par votre justice, au foyer familial par votre fidélité et votre dévouement, sur le forum par votre probité et votre dignité. Qu'un, que deux de vous, que tous vous agissiez ainsi, voyez-vous les centres de christianisme intense qui surgiraient ici et là? Que le grand

nombre des fidèles vous imitent, s'efforçant de modifier un capitalisme féroce, des mœurs extrêmement relâchées, un esprit de révolte qui discute tout à tort et à travers dans le domaine politique, et voici que le prolétariat sera plus satisfait, le foyer plus et mieux peuplé, l'État moins ébranlé et moins sujet à des guerres meurtrières au possible.

Est-ce là une tâche digne et noble? Observez toutefois que ce n'est pas encore de l'action catholique, ce n'est qu'une œuvre profane accomplie purement et simplement en catholique. Non, vous n'êtes pas dans le siècle uniquement pour jouir avec honnêteté des biens de la terre, mais encore pour faire passer dans le temporel nos doctrines salutaires et contribuer par là à rendre la terre, je le répète, habitable. Au point de vue de son dynamisme social, à peine le christianisme a-t-il commencé à émouvoir et à soulever l'ordre, la pâte des choses profanes.

Libre à vous d'accomplir votre devoir sans doute. Mais si vous ne voulez vivre que pour vous, alors ne vous plaignez pas si, un jour, les biens de fortune, vos mères, vos femmes et vos enfants, vos meilleures libertés vous sont enlevés comme aux peuples d'Europe. Si vous commettiez indéfiniment les mêmes erreurs, vous subiriez hélas! les mêmes catastrophes.

II. — Devoirs des hommes d'Église.

Et nous, de l'Église, qu'avons-nous à faire en ce domaine du temporel et du profane? Nous nous sommes détachés personnellement des biens divers auxquels s'opposent les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Notre premier devoir est à coup sûr de vivre aussi parfaitement que possible en fonction de ce détachement. Mais nos renoncements propres ne comportent pas le désintéressement des choses de la Cité, pour autant du moins que celle-ci a besoin d'être pénétrée des principes religieux. A nous, à cause précisément de notre dégagement du milieu profane, de mieux chercher à le comprendre afin de mieux faire connaître comment il convient de le restaurer. Je note toutefois que la condition dans laquelle nous nous trouvons ne va pas sans offrir quelquse dangers pour ce qui est du ton de notre enseignement. Habitués par état à considérer surtout la grandeur des biens spirituels et la nécessité de la bienheureuse éternité, nous sommes exposés à créer l'impression qu'il n'y a rien que de méprisable dans les biens de la terre et que bien fous sont ceux qui voient à autre chose qu'à leur paradis. Alors, si nous étions pris au mot, au fur et à mesure que nos catholiques se bonifieraient, ils s'éloigneraient des affaires de la société, de leur tâche profane chrétienne, ils ne penseraient plus qu'à leur salut. Or, « à laisser le monde de la terre entre les mains des seuls incroyants, il arrive que ceux-ci organisent la société de telle façon qu'elle n'est plus supportable pour les bons. Aujourd'hui ce peut être un véritable apostolat que de vouloir, par exemple, reconquérir la fortune en vue de la faire servir à la rénovation sociale chrétienne de l'État et à une plus grande efficacité des œuvres de l'Église. On pense ici aux richissimes Américains, qui transforment leurs millions en universités, en hôpitaux, en œuvres philanthropiques de toutes sortes. Pourquoi pas nous, les catholiques? C'est ainsi en tout cas que se résout l'antinomie qui existe entre l'acquisition obligatoire, socialement parlant, de la grande richesse et l'attachement individuel non coupable à ces mêmes richesses [2] ».

D'où la nécessité d'exposer abondamment à nos fidèles la véritable nature des divers états de vie. Différents entre eux par leurs fins et leurs tâches qui sont les unes temporelles, les autres spirituelles, ils se distinguent non pas comme le vulgaire et le noble, non pas comme l'impur et le pur, mais comme le profane et le sacré, ces deux moitiés

[2] L'auteur, *Maux présents et Foi chrétienne*, p. 178.

inséparables d'un monde entièrement racheté par le même Sauveur. Aussi bien les hommes engagés dans l'ordre des œuvres profanes, comme les hommes voués aux œuvres de l'ordre sacré, peuvent-ils et doivent-ils tendre à la sainteté, soit pour parvenir eux-mêmes à l'union divine, soit pour attirer vers l'accomplissement des volontés du Maître l'ordre tout entier auquel ils appartiennent [3]. Dualité et variété dans les fonctions donc, mais unité et ressemblance dans la sainteté.

Cette remarque a sans doute son importance, s'il est vrai, comme l'a écrit Maritain, « que dans une chrétienté nouvelle et grâce à des conditions de civilisation nouvelles, les richesses de spiritualité enveloppées dans l'état de mariage chrétien, et si régulièrement méconnues de nos jours, pourraient enfin trouver leur épanouissement [4] ».

On imagine sans peine qu'entre les modes de sanctification, les exercices de piété du laïque et ceux du prêtre ou du religieux, il ne saurait y avoir qu'analogie et rapprochement.

Cette connaissance des doctrines que le laïcat devrait appliquer dans le monde où il vit, relève de nous, du clergé, en grande partie. Car les études chrétiennes, en philosophie, en théologie et en histoire, sont plutôt notre fait. Et ceci va loin, qu'on le remarque bien. C'est une chose que de connaître les vérités immuables; c'en est une autre que de découvrir les besoins passagers d'un siècle; et c'en est une troisième que de projeter ces principes sur tels problèmes récents. Or, est-ce bien vrai que nous, de l'Église, nous accomplissons toujours ce triple devoir? Nous excellons en spéculations d'idées: du moins y consacrons-nous beaucoup de temps. Nous attardons-nous suffisamment à diagnostiquer les maux qui nous rongent? Et cherchons-nous avec souci la thérapeutique qui nous guérirait? J'ai peur que nous ne soyons quelque peu des intellectuels bourgeois. En tout cas, dites, est-ce que nous consacrons à la diffusion de nos croyances salutaires et infaillibles la belle *furia*, l'ardeur endiablée, le dévouement héroïque des doctrinaires modernes et de leurs nombreux adeptes? Avec votre permission, je vous donnerai quelques exemples. Combien parmi les hommes d'Église ont scruté le crédit social, le corporatisme, certaines nouvelles théories relatives au foyer, et tous ces courants que l'on oppose sous les noms de totalitarisme et de démocratie? J'ai peur encore que l'histoire ne finisse par être sévère, un jour ou l'autre, à l'égard des universités. A leur naissance, avec les premiers scolastiques, elles ont ressaisi l'Europe chrétienne au moment où l'aristotélisme mal digéré, c'est-à-dire l'averroïsme, menaçait de l'égarer en bloc. Mais après? qu'ont-elles fait pour enrayer et diriger la Renaissance littéraire et scientifique? Trop peu apparemment, puisque nous sommes où nous avons après vingt siècles de christianisme. Les docteurs se sont trop chamaillés pour leurs systèmes; ils se sont trop repliés sur eux-mêmes; ils ont fermé leurs maisons aux courants nouveaux; ils n'ont pas suffisamment cherché et trouvé les solutions opportunes. Léon XIII est le garant de ces avancés, trop rapides, vous le comprenez, pour être suffisamment nuancés.

Eh bien! si nous les universitaires du XXe siècle, nous voulons remédier aux maux qui nous accablent, il importe qu'évitant certaines abstentions ou tactiques déplorables de nos maîtres, pourtant si respectables — nos maîtres de sept siècles, — nous marchions fidèlement et généreusement dans les sentiers tracés par les papes, en cette charte incomparable qui s'appelle *Deus scientiarum Dominus*.

Il est permis de se demander comment les universités et les universitaires du Canada ont accompli dans le passé leur héroïque apostolat. Et si nous répondions: imparfaitement, l'on pourrait fort bien alléguer comme excuses notre jeunesse et notre pauvreté.

[3] MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 135.
[4] *Id.*, *ib.*, p. 213.

mais il y aurait de pénible à avouer cette attitude d'esprit qui s'est révélée, non à l'honneur national, dans le cas de l'Université de Montréal.

Du moins est-il vrai d'ajouter que partout maintenant, chez nous, un grand renouveau s'annonce. Dans leurs chaires profanes, nos universités étudient les problèmes actuels; dans leurs chaires ecclésiastiques, non contentes de scruter les principes immortels, elles s'appliquent à les confronter avec les trouvailles et les besoins du moment. Surtout, d'un commun élan, elles ont ouvert des écoles de sciences sociales, politiques et diplomatiques, des facultés de philosophie même pour jeunes laïques, toutes créations extrêmement prometteuses. En effet, pendant que les groupements d'action catholique dressent les laïques aux œuvres propres de l'Église, les écoles et les facultés, toutes modernes, que je viens de mentionner, préparent leurs étudiants à faire descendre le spirituel dans le temporel. D'où leur nécessité, leur noblesse, les espoirs qu'elles fondent.

Mentionnerai-je que pour sa part l'Université d'Ottawa, notre commune et grande *alma mater*, n'a rien négligé pour suivre les directions de Rome et se vouer aux besoins du siècle et du Canada? Elle a érigé les mêmes facultés et les mêmes écoles et, plus privilégiée que d'autres œuvres similaires, elle dispose d'organes exceptionnels pour la propagande et la diffusion de ses doctrines, à savoir une revue remarquée, un journal et un poste de radio. Pour une institution à qui la nature de son milieu impose comme premier but la formation d'un esprit catholique et canadien, tous ces rouages que vous trouvez peut-être compliqués et coûteux ne sont encore qu'un modeste commencement.

Or l'avenir est là, en cet entraînement de laïques et de prêtres pour une *tâche profane, mais imprégnée de foi*, afin de redonner à la société temporelle sa base naturelle indispensable et le ciment divin devant lui assurer solidité, force et durée.

Voyez-vous l'œuvre, messieurs et révérends Pères? En un pays comme le nôtre, où peu de choses existent qui soient absolument stables et propres à paralyser nos efforts sincères, en un siècle de refonte universelle, quelle besogne, quelle tâche plus digne des élites, des *leaders* du monde et de l'Église, que de soutenir notre peuple dans la voie où il chemine déjà. En effet plus heureux que les pauvres Européens qui gémissent sous la tyrannie et retournent à la barbarie, nous gardons du passé quelques conquêtes magnifiques. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, notre système politique fondamental. L'on a dit beaucoup de mal en ces derniers temps de la démocratie. Mais la démocratie, c'est-à-dire le gouvernement par le peuple, est un gain indiscutable pour l'homme voyageur. Il y a plus d'honneur et de dignité à pouvoir se mêler à la chose publique qu'à plier simplement sous le vouloir d'un chef ou de quelques oligarques. Si la démocratie est déconsidérée, c'est qu'elle a été faussée par le protestantisme d'abord et par l'irréligion de la Révolution française ensuite. Mais si nos populations apprenaient le petit catéchisme de leurs devoirs sociaux et vivaient conformément à ses enseignements, est-ce que, immédiatement, elles ne jouiraient pas d'un sort supérieur à celui qu'elles subissent aujourd'hui? Que nos démocraties rechristianisées arrivent donc au pouvoir, et tous les grands problèmes en cours recevront leur solution convenable, car l'Église, société divine, a des principes pour toutes les questions, qu'elles soient économiques, familiales ou politiques.

Dites-moi maintenant si, vous du monde et nous de l'Église, nous n'avons pas de quoi nous occuper noblement et méritoirement.? Il serait vain de nous récrier contre les dangers d'une telle tâche. « Le risque terrestre est de l'essence de la vie humaine. Le jeune homme qui, à vingt ans, s'engage à vivre dans un corps et une âme indomptés une existence à peu près identique à celle où l'obéissance eût été sans peine, la chasteté sans gloire et la pauvreté un vain mot, sait-il bien quels périls il aura peut-être à affronter le long de ses jours? L'homme mûr qui exerce le commandement ou peuple son

foyer, ne court-il pas le danger de franchir la limite dans l'usage des jouissances les plus subtiles et les plus capiteuses dont la volonté et le cœur aiment tant l'enivrement? Dangers en deça, dangers au delà, voilà notre lot. Le salut est dans la droite intention, dans la mesure, dans l'espérance en cette grâce qui redresse, perfectionne et conduit au port de l'éternité, après un labeur temporel digne de l'héritier d'un Dieu magnifique [5]. »

Lorsque au jour des rétributions finales, Dieu réunira en son Église triomphante tous ses fils prédestinés, ceux-ci trouveront dans la céleste basilique les sièges que leurs vertus auront mérités. Mais ils n'y remarqueront ni nef ni sanctuaire, ou s'il en est pour assurer à nos arts l'embellissement et la pérennité de l'autre monde, les personnes occupant les stalles du chœur ne seront pas nécessairement les prêtres et les religieux. Non, où la foi ni l'espérance ne compteront plus, le laïcat ni la vie religieuse ou le sacerdoce n'auront guère d'importance primordiale. Le vrai titre aux meilleures places sera la charité dont les degrés divers serviront de règle pour la disposition des élus autour du trône de la souveraine majesté. Tout au plus, à égalité d'amour, y aura-t-il des fauteuils mieux parés pour les martyrs, et les vierges, et les docteurs. Partout ailleurs, dans un délicieux pêle-mêle, d'une parfaite ordonnance cependant, se coudoieront laïques et prêtres ou religieux, selon que la charité dont ils seront remplis les rapprochera dans l'éternelle demeure. Puis donc que dans l'au-delà toutes différences étrangères à la charité s'effaceront, retenons au moins que même ici-bas, quelles que soient les conditions, juridiques ou autres, qui nous distinguent, la principale grandeur, la vraie noblesse, c'est la charité, force suave donnant à quiconque se dévoue pour Dieu, pour l'Église et le bonheur terrestre chrétien de ses semblables, l'espérance de parvenir au lieu de gloire où, sans jalousie ni contestation, il puisera la paix, une joie inaltérable et la douce immortalité de sa chair.

Georges SIMARD, o. m. i.

---

[5] L'auteur, *Maux présents et Foi chrétienne*, p. 179.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Reverend JOHN E. STEINMUELLER, S. T. D., S. Scr. L. — *A Companion to Scripture Studies*. Volume I. *General Introduction to the Bible*. New Yory City, Joseph F. Wagner, Inc.; London, B. Herder. In-8, IV-478 pages.

Voici un volume d'introduction générale aux saintes Écritures, des plus complets et des mieux adaptés aux exigences des séminaires et des scolasticats.

L'ouvrage est vraiment complet. Qu'on en juge. L'auteur divise son livre en sept parties. Il traite d'abord de l'inspiration biblique: son existence, sa nature, son étendue, ses effets. Il aborde ensuite l'histoire du canon (celui de l'Ancien Testament et celui du Nouveau), à laquelle il joint un exposé de tous les livres apocryphes parus avant et après Jésus-Christ. L'étude des textes originaux des deux Testaments, des plus anciennes versions de la Bible, des différentes versions anglaises (catholiques et protestantes) fait l'objet de la troisième partie de l'ouvrage. Puis le R. P. rappelle les divers sens bibliques, les critères propres à les découvrir et les genres d'exposition exégétique (gloses, paraphrases, commentaires de toutes espèces) dont se sont servis tour à tour les Pères et les théologiens. Fort intéressante et très clairement présentée apparaît ensuite l'histoire de l'exégèse, histoire ancienne d'abord avec les différentes écoles d'interprétation patristique, puis histoire médiévale avec les commentaires des grands scolastiques, histoire moderne enfin depuis la Réforme et le concile de Trente jusqu'à nos jours. Et puisque, dans l'interprétation des Écritures, on doit faire constamment appel à l'archéologie biblique et à la géographie des saints lieux, l'auteur consacre les sixième et septième parties de son livre à ces disciplines subsidiaires de l'exégèse. En archéologie biblique, il décrit minutieusement le Tabernacle, les différents temples depuis Salomon jusqu'à Hérode, les synagogues et les autres lieux de réunions liturgiques; il dépeint les diverses classes dans la société religieuse d'Israël d'alors, la liturgie de ces temps anciens, le calendrier des fêtes principales de l'année israélite; il conclut par une exposition très exacte sur les mesures, les poids et les monnaies en usage chez le peuple juif et les nations voisines. En géographie, il fournit des détails fort instructifs sur la constitution physique de la Palestine, sur sa faune et sa flore, sur son orographie et son hydrographie, sur le pays tel qu'il était divisé et habité avant et au temps de Notre-Seigneur. En appendice, le R. P. Steinmueller présente une série de documents bibliques intéressants, et aussi très utiles aux étudiants, qui ne savent trop souvent où les trouver, ou, le sachant, ne peuvent guère les consulter. Parmi ces documents, notons le fragment de Muratori, les décrets *Sacrosancta* et *Insuper* de la quatrième session du concile de Trente, l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII, le décret *Lamentabili* de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, publié sous Pie X en 1907, le motu proprio *Præstantia Scripturæ Sacræ* de ce même pape, l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV. Un index précieux

termine ce volume et contribue pour sa part à lui donner cette plénitude que nous avons notée au début de notre analyse.

L'ouvrage du R. P. Steinmueller semble encore parfaitement adapté aux exigences des séminaires et des scolasticats. Tout y est traité assurément, mais sans longueur, sans étalage superflu d'érudition. Et cette clarté, cette concision, cette proportion des choses n'enlèvent rien à la solidité scientifique de l'ouvrage, loin de là. L'abondance des références bibliographiques étaie solidement toutes les affirmations de l'auteur. Bref nos séminaristes auront sous la main une véritable *Somme* des connaissances préparatoires aux études profondes d'exégèse biblique.

Donat POULET, o. m. i.

* * *

Marcel-M. DESMARAIS, O. P. — *Catholiques d'aujourd'hui.* Ottawa, *Les Éditions du Lévrier,* 1941. In-12, 232 pages.

Le T. R. P. Desmarais, O. P., prieur du couvent des Dominicains d'Ottawa, présente au public, dans un volume élégant et de belle tenue typographique, la série des causeries radiophoniques qu'il donnait au poste CKCH durant l'année académique 1940-1941. Le titre sous lequel se groupent ces conférences dit déjà un peu ce dont elles parlent, mais celui qui n'a point lu l'ouvrage du R. P., ou qui n'a point entendu à l'appareil de la T. S. F. ses sermons apostoliques, ne saurait se faire une idée de leur substantielle valeur, de leur clarté et de leur présentation animée.

On sent constamment battre un cœur d'apôtre dans ces entretiens, familiers sans doute, mais combien débordants de doctrine et de piété! Le prédicateur — car c'en est un, bien qu'il soit invisible — veut que le catholique prenne une entière conscience de la vie divine qui jaillit des profondeurs mêmes de son âme. Il s'efforce de lui prouver que cette vie doit agir, progresser, apparaître, s'épanouir et se reproduire. Il le réveille de son assoupissement, lui montre ses inconséquences, ses illusions, son manque de clairvoyance, son peu de zèle pour le salut des âmes, salut qui l'intéresse pourtant au premier chef . . . Puis il l'appelle à sortir de sa médiocrité spirituelle, à monter sur les sommets de l'ascétisme chrétien, à la pureté de la vie contemplative, au plein rendement en lui de tous les dons du Saint-Esprit.

Et cette doctrine est présentée dans un style des plus vivants: phrases oratoires, forme littéraire châtiée où abondent les traits, les images, les comparaisons, le recours fréquent aux expériences de la science et de l'histoire; le langage du terroir apporte parfois sa note d'intérêt et de gaieté.

Ce livre mérite d'être lu par tous nos catholiques. Ils y trouveraient lumière, force et conviction! . . . Ils comprendraient mieux qu'ils sont appelés à la charité parfaite, à la sainteté de ceux que l'Église couronne sur ses autels! . . .

Donat POULET, o. m. i.

* * *

Roger SECRÉTAIN. — *Péguy, Soldat de la Liberté.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 364 pages.

Péguy! . . .

« Depuis dix ans, il hante les jeunes esprits. Il ressuscite dans les couloirs de l'École normale pour les nouveaux pensionnaires de la *Turne Utopie* et il circule aussi, moine sans sacrements, dans les cloîtres des séminaires. Il a retrouvé, autour de la Sorbonne et dans toutes les universités du monde, sa véritable audience de bon élève à la fois fidèle et révolté. »

Cette renommée toujours grandissante appelait une étude de sa vie et de son caractère. Un jeune littérateur français, M. Roger Secrétain, la présente aujourd'hui.

Les qualités d'âme les plus énergiques, la hauteur de son caractère, son indépendance d'esprit, sa « liberté effrayante », son incessante recherche de la vérité, ses luttes morales, son spiritualisme font de cet homme un génie fécond dans tous les domaines de la culture classique: « Poète chrétien, prosateur inspiré, moraliste pamphlétaire, doctrinaire social, chroniqueur exaltant, métaphysien de l'histoire. »

Péguy est tout cela.

Il l'est à sa manière à lui, bien entendu.

Ainsi, « quand on dit que Péguy s'intéresse à l'histoire, mieux vaudrait dire au passé. Au grand passé. Aux grands hommes et aux grandes forces du passé. A l'histoire, il ne croit pas. » Il aime les héros et les saints: Jeanne d'Arc par-dessus tout.

Entraîneur d'hommes, il rêve d'une révolution logique et constructive pour guérir l'humanité de ses tares; il veut établir un ordre nouveau radicalement antibourgeois et athée. Ordre péguyste. Révolution péguyste.

Dire qu'il est devenu chrétien, qu'il s'est converti, c'est parler d'une conversion bien particulière, indépendante de l'Église et de ses dogmes. Ainsi « il trouve bon que païens et juifs ne croient pas à l'Incarnation. Le salut lui paraît possible partout, à condition d'aller au bout de soi-même et de parvenir au point de hauteur où s'ouvrent les avenues de l'éternité. Croire fortement à ce qu'on croit, exiger du voisin qu'il croie aussi à ce qu'il croit. »

Sa foi reste donc essentiellement une position d'hérésie.

Pour bien comprendre sa pensée, il faut voir « en même temps que le Péguy du moment . . . un anti-Péguy figuré par quelque collaborateur des *Cahiers* ou par Péguy lui-même. Autour d'un patriotisme ardent et d'un christianisme sincère, flottaient des idées subversives, une mystique juive, un internationalisme spirituel, qui déconcertaient les badauds et les politiciens, les bourgeois et les dévots. Chaque thèse appelait son antithèse, dans une sorte de bariolage intellectuel. Une synthèse pourtant s'accomplissait sur le plan moral, par l'honneur qu'on faisait dans ce cénacle aux valeurs de caractère. »

Enfin, pour tout dire, et dire franchement, à côté de Péguy génie, il y a Péguy « rustre, . . . pragratique (*sic*) innocent, lourdement sincère, courageusement mystipue (*sic*) et visionnaire, un peu fou. Oui, un peu fou. Il a des vues perçantes sur les grands problèmes du monde et sur la condition humaine, mais il n'est pas capable de les coordonner en essai cohérent. Pace (*sic*) que tel n'est pas son don. » (On aurait pu apporter une plus grande attention dans la correction des épreuves. A tout instant, on retrouve les fautes d'impressions les plus disgracieuses . . .)

Grandeur et contradiction, voilà Péguy . . .

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

Mgr OLIVIER MAURAULT, recteur de l'Université de Montréal. — *Propos et Portraits*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 300 pages.

Un contretemps a forcé la *Revue* de remettre à la présente livraison ce compte rendu qui aurait dû paraître en octobre dernier. Nous prions l'auteur de nous en bien vouloir excuser.

Comme on le constate d'un simple coup d'œil jeté sur la table des matières de *Propos et Portraits*, cet ensemble de discours forme un tout assez organique. Deux parties divisent le volume: la première, de beaucoup la plus considérable, a pour titre *études d'ensemble*. Après avoir tracé l'œuvre universitaire de Pie XI et brossé un tableau

comparatif des universités américaines et canadiennes, l'auteur s'installe au Canada français pour nous entretenir successivement de l'enseignement postscolaire et de l'enseignement supérieur. Rétrécissant de nouveau le cadre de ses investigations, il consacre à l'histoire — origine et développement — de l'enseignement à Montréal des pages que je crois être d'une réelle valeur historique, vu les documents sur lesquels elles s'appuient.

La seconde partie contient des *propos de circonstance*, de moindre envergure certes, mais souvent d'un réel intérêt. Je signale en particulier le franc portrait de monsieur l'abbé Groulx et, pour terminer le volume, celui du si regretté Mgr Gauthier.

Quelqu'un prétendra que le livre aurait fait tout aussi bonne figure sans la douzaine de courts éloges des docteurs *honoris causa;* je ne suis pas tout à fait de cet avis et je dis pourquoi. L'étude sur l'enseignement postscolaire (p. 70-93), qui pourrait encore s'intituler nos lacunes intellectuelles, fait un inventaire très au point de nos misères dans ce domaine. La vérité y est proclamée sans amertume, mais il est acquis qu'on ne sort jamais très fier d'un sérieux examen de conscience; *ce qui est* n'apparaît jamais brillant en comparaison de *ce qui devrait être*. De là à se laisser envahir par un grain de pessimisme, il n'y a qu'un pas. Mais voici toute une brillante galerie de compatriotes méritants que l'Université de Montréal a tenu à honorer depuis 1935; et d'en avoir là une bonne douzaine, cela réconforte, cela remet le cœur en place. On est moins surpris d'entendre Mgr Maurault déclarer un peu plus loin, en parlant des Canadiens français, « qu'il y a peu de peuples plus intelligents qu'ils ne le sont, plus pondérés, plus civilisés dans le sens chrétien du mot, et obéissant à des lois plus saines dans leur ensemble » (p. 286).

Comme lecteur outaouais, je regrette que l'auteur ait omis, dans sa conférence sur les universités américaines et canadiennes, de mentionner au moins l'existence de celle d'Ottawa, lacune heureusement comblée plus loin (p. 112). M'en voudra-t-il si, en plus, je relève quelques peccadilles? L'emploi de naguère dans le sens de jadis (p. 47, dernière ligne, et p. 194, 3e ligne du bas); l'usage trop généreux de majuscules, enfin certaines répétitions de faits dont l'auteur lui-même éprouve le besoin de s'excuser (p. 186, en note).

Somme toute, ces quelques imperfections ne sauraient déparer l'œuvre que Mgr Maurault offre au public canadien. L'homme de culture large et ouverte, enrichie par l'observation directe des pays et des choses, y rayonne; on vient aussi en contact avec l'amant fidèle de la petite et de la grande histoire, avec le recteur soucieux de l'œuvre universitaire qu'il dirige, avec le patriote enfin qui se penche sur les problèmes dont s'inquiète notre conscience nationale. *Propos et Portraits* rend un son auquel il fait bon tendre l'oreille.

L. O.

* * *

L'abbé Arthur MAHEUX. — *Propos sur l'Éducation*. Québec, La Librairie de l'*Action catholique*, 1941. In-12, 260 pages.

Le présent volume coûtera sûrement à l'auteur beaucoup moins d'encre que son Histoire du Canada. On discute rarement un recueil de discours, si toutefois on a la patience de le dire. J'avoue que la lecture de ce dernier m'en a demandé peu. Ce qui intéresse dans un livre, ce n'est pas, je crois, la pensée abstraite, c'est la pensée enrobée d'expérience, c'est l'idée devenue chair vivante de quelqu'un. Cette chair vivante, voilà ce qui fait le poids des mots, leur donne une valeur réelle, une physionomie particulière. L'être est l'être: c'est tout autre chose sous la plume d'Aristote ou de saint Thomas que sur les lèvres d'un débutant philosophe.

M. l'abbé Maheux est professeur à Laval; ayant vécu, observé, réfléchi, il peut se permettre de parler et d'écrire, car il manie fort bien sa langue. Tout n'est pas d'égale importance dans ce recueil, mais il n'y a rien qui détonne. Notons surtout que l'auteur

a parfaitement raison quand, avec beaucoup d'autres, il montre la nécessité d'une plus étroite collaboration entre parents et maîtres, quand il prône les bienfaits de la culture physique, l'usage plus intelligent des bibliothèques et des musées, quand, enfin, il blâme le fabuleux gaspillage de temps qui se fait chez les nôtres au détriment de notre culture intellectuelle. « Encore le même vieux refrain », dira-t-on; non, c'est un témoignage.

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

* * *

RENÉE RABUT. — *Ton âme est à toi*. Nouvelle édition. Montréal, Librairie Beauchemin, 1941. In-12, X-178 pages.

Toutes les *Pages féminines* de nos principaux quotidiens français ont signalé à l'attention de leurs lectrices la réédition de ce volume de Renée Rabut; les signataires en ont aussi marqué toute la valeur. A vrai dire, ne sont-elles pas les meilleurs juges en la cause? Plusieurs personnes m'ont exprimé verbalement le même sentiment. Cela me dispense d'insister. Et s'il faut flanquer — pour employer un terme militaire — ce sentiment féminin du froid jugement d'un homme, qu'il suffise de renvoyer à l'éloge chaleureux que le P. Charmot a rédigé en préface.

On trouvera peut-être étrange qu'une « demoiselle prolongée », ainsi qu'elle s'appelle, s'aventure à prodiguer des conseils de pédagogie familiale à ses anciennes élèves devenues épouses et mères. Défense cependant de s'en scandaliser. S'il est toujours plus facile d'élever, comme on dit, « les enfants des autres », il n'est pas moins vrai qu'il faut souvent vivre en dehors d'un conflit ou d'un problème pour le juger avec justesse et sérénité. Ces pages de Renée Rabut ne peuvent que faire du bien.

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

* * *

J.-W. LAVERDIÈRE et L.-G. MORIN. — *Initiation à la Géologie*. Montréal. Éditions Fides, 1941. In-8, 158 pages.

En ces temps de production intense, où l'industrie, stimulée par maints services de guerre, doit impérieusement s'alimenter à l'écorce terrestre, le substantiel volume de M. Laverdière et du R. P. Morin, *Initiation à la Géologie*, est fort bienvenu. Il l'est d'autant plus que, dans l'intention de ses auteurs, il veut répondre aux besoins du moment chez un groupe ethnique fermement décidé à conquérir son sous-sol.

L'ouvrage a l'insigne mérite de grouper les principales conclusions auxquelles sont parvenus les géologues du Québec. Dès le début, la clef et le lien en sont suggérés: la géologie, science historique. D'où, nécessité de connaître les sources qui permettent de « déchiffrer le récit du passé de notre globe ». En l'occurrence, ces documents, étudiés dans la première partie du volume, sont « les feuillets de pierre qui constituent la croûte terrestre ». Il ne faudrait pas s'attendre à trouver une étude de toutes les roches et de tous les minéraux découverts jusqu'à date à la surface de la terre; seules sont présentées les pièces qui témoigneront de la « grande histoire » du Québec. En passant, il faut louer les auteurs des descriptions qu'ils esquissent, faciles, claires, à la portée de tous. Une seule fois une réaction chimique est dépeinte pour distinguer deux minéraux, et c'est merveille de voir comment le texte, une note et un dessin s'ingénient à faire saisir la nature de l'effervescence, c'est-à-dire de l'action de l'acide sur un carbonate, le calcite (p. 10). Le livre est dédié aux jeunes; nul doute qu'il les atteindra.

La seconde partie du volume, consacrée à l'histoire, ne manque pas d'originalité: c'est la métamorphose des sources documentaires elles-mêmes qui raconte son majestueux

développement, tandis que des causes diverses, aujourd'hui disparues, ont tissé la trame de cette évolution et l'ont incrustée, en les transformant, dans les pierres qui nous restent. Les forces internes — les plissements de la croûte terrestre, leurs causes, leurs conséquences, leur amplitude et leurs relations — font l'objet d'une étude distincte. Viennent ensuite les agents externes: atmosphère, vent, eau surtout, qui nivellent les roches à mesure que le refoulement intérieur les amène à la surface. Dans une troisième partie, la plus considérable, les auteurs considèrent l'action décisive des eaux d'infiltration, de ruissellement et des eaux de mer. La quatrième raconte l'œuvre des glaciers, de l'eau sous sa forme solide.

L'intérêt et la grande originalité du volume résident dans ce fait que les exposés historiques comportent de longues applications des données générales à la géologie même du Québec. Ou plus précisément, l'ouvrage entier n'a en vue que la description de la couche terrestre qui nous porte: toutes les explications antérieures sont ordonnées à ce récit, et elles y reviennent effectivement. Quelle agréable surprise d'entendre parler, dans un manuel, des fossiles du Québec, des roches, des strates et des formations de chez nous!

Initiation à la Géologie est un véritable manuel: il n'est que de considérer attentivement l'ensemble harmonieux de ses qualités pour s'en convaincre. Typographie soignée mettant en relief, sans exagération, les divisions, les idées et les expressions à retenir; style aisé, alerte, poétique parfois, mais toujours sobre; liaison claire et solide des parties et des chapitres; cartes, tableaux récapitulatifs, dessins et photographies à satiété, toujours rapprochés du texte à illustrer, toujours appropriés et bénéficiant, pour le fini du détail, d'un fort papier couché: tout enfin plaît, éclaire, intéresse, tout recommande ce volume à nos maisons d'enseignement.

Le R. P. Morin, à qui revient principalement la conception du livre — la dédicace l'affirme sans ambages, — s'adresse aux jeunes de son pays. Depuis déjà quelques années il travaille à les initier, ces jeunes, naturalistes et autres, aux études minéralogiques et géologiques; le présent ouvrage témoigne discrètement des encouragements qu'il en a reçus et qui l'ont incité à le publier. La jeunesse lui sera reconnaissante, comme aussi à M. Laverdière, de « ces modestes pages qui disent à leur manière le pays commun

> beau à qui sait le voir;
> riche de l'histoire de son sol autant que celle de ses ancêtres;
> prodigue des fruits de sa glèbe et, plus encore, de l'or de ses entrailles ».

Anatole WALKER, o. m. i.

* * *

Mgr ÉMILE CHARTIER, vice-recteur de l'Université de Montréal. — *Au Canada français. La Vie de l'Esprit 1760-1925*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 356 pages.

Toute vie de l'esprit tend à faire retour sur soi, chez les individus comme chez les groupes. Cette fois, après d'autres, c'est le distingué vice-recteur de l'Université de Montréal qui fixe son regard sur la vie de l'esprit au Canada français. De l'époque française, exposée dans un chapitre d'introduction, retenons cette pensée: elle compte moins pour ses productions écrites que pour ses faits spirituels; elle est de la sorte une source inspiratrice d'œuvres de l'esprit — comme le dernier roman de M. Léo-Paul Desrosiers en a apporté un exemple. Mgr Chartier parcourt ensuite l'histoire de notre peuple de 1760 à 1925, et montre les manifestations progressives de sa vie littéraire. Il s'applique à faire voir la marche parallèle du développement de notre pays et de notre croissance

intellectuelle, et à marquer le trait caractéristique de cette évolution: des Français deviennent de plus en plus Canadiens, avec tout ce que cela comporte de circonstances variées, puis des Canadiens s'efforcent de promouvoir une culture française en Amérique! Voilà donc un livre bien construit, qui recherche les causes, apporte des explications et présente une synthèse.

Cette synthèse, l'érudition vient discrètement l'appuyer: analyses littéraires, nombreux exemples empruntés surtout à la poésie, exploration de tous les domaines, même populaire, où s'exerce la vie de l'esprit. Cela entraîne fatalement l'auteur à se pencher sur des écrits médiocres. Notre littérature ne marche pas toujours sur les sommets et elle n'a souvent produit que des œuvres bien modestes. Mais, c'est là l'humus qui prépare de loin de riches productions. Ces productions se multiplient aujourd'hui au Canada français. Notre époque cultive la littérature avec une ardeur jamais égalée chez nous, et elle est en train de combler nos lacunes dans les domaines supérieurs de la pensée: la science, la philosophie et la théologie.

Les qualités de style de l'ouvrage de Mgr Chartier sont celles qu'on retrouve dans tous les écrits de l'auteur: sobriété et clarté, mesure, précision et élégance.

Jacques GERVAIS, o. m. i.

* * *

GUY SYLVESTRE. — *Situation de la Poésie canadienne*. Lettre-préface de Raïssa Maritain. Ottawa, *Le Droit*, 1941. In-8, 34 pages.

Situer notre poésie dans le temps, noter les attitudes qu'elle assume depuis une décade (pour l'auteur, en effet, la poésie spécifiquement canadienne naît aux environs de 1930; nos anciens poètes s'efforçaient bien de voir, de sentir et d'exprimer nos réalités, mais comme des Français les eussent exprimées) et surtout pressentir ses tendances futures: c'est déjà un mérite, mais que l'auteur devrait partager avec la plupart de nos critiques.

Ce mince volume (trente pages) possède une originalité. Il implique une attitude nouvelle et décidée. Certes, ce n'est pas la première fois qu'on entend parler poésie chez nous. Analyse des formes, notation des idées, des sentiments, des images, saisie subtile, parfois, de la vibration intérieure qui transmue ces matériaux (*impurs*, dirait Bremond) en « l'or fluide de la poésie »: quelques-uns de nos critiques nous ont habitués à cela.

Mais au delà des règles formelles de versification, au delà même des frémissements de l'être perçus sous la pulpe des mots, par une prise de conscience plus aiguë de la poésie, Guy Sylvestre, lui, cherche, sinon à en étreindre, du moins à en scruter le mystère. Il veut percer la carapace pour atteindre la moelle. J'avoue ne discerner qu'un être de raison dans la distinction qu'il crée entre ce qu'il appelle un poète horizontal et un poète vertical. Mais que d'excellentes formules il a semées tout au long de ses pages, à la suite de Raïssa Maritain de qui ce petit volume nous vaut une précieuse préface!

Jeu et chant, la poésie pour Sylvestre est ce qu'elle est: la libération d'une expérience, d'une connaissance substantielle. Exprimer l'ineffable, s'emparer des liens secrets qui relient les êtres pour en créer de nouveaux, non pas parler de quelque chose (c'est là le rôle de la prose), mais *faire* quelque chose par des paroles: voilà le jeu du poète. Et Guy Sylvestre de noter: « Cette conception [que se fait de la poésie un Saint-Denys Garneau — le merveilleux poète que son livre nous *révèle*] met un terme à l'erreur qui voulait que l'art consistât à imiter la nature, et restitue le poète dans sa haute position de *fabricator*. »

Vis-à-vis de Hertel, l'attitude de Sylvestre est juste si vraiment l'auteur d'*Axe et Parallaxes* charge la poésie du poids, trop lourd pour elle, de la métaphysique. Je le

sais bien: Hertel prétend que la métaphysique et la poésie ne font qu'un. Mais est-il bien sûr que le poète Hertel ne prenne pas aussitôt sa revanche sur le philosophe Hertel, que son vers ne s'élève pas dans la *contemplation* de l'universel? Le poète *imagine* des idées pour les couler en métaphores. Il y a là une *expérience*, une création qui relève de la poésie. Que toujours Hertel maintienne son coup d'aile, c'est une autre question. Car (et ici Guy Sylvestre a bien raison) le texte de Hertel a des coupures: le fluide cesse tout à coup de jaillir et on retombe assis dans la prose

. . . Un mince volume, mais substantiel, que *Situation de la Poésie canadienne*.

P. HILAIRE, Capucin.

* * *

GÉRARD MARTIN. — *Le Temple. Poèmes.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, Éditions A. C. F. In-12, 128 pages.

Cet ouvrage puise son inspiration aux sources de l'amour: amour divin et amour humain. Sans exagération d'extase forcée, comme sans vulgarité, ces deux amours se côtoient, s'animent mutuellement et tâchent à se hiérarchiser dans la poésie de G. M. Elles s'expriment en des formes colorées, suggestives et souvent nouvelles.

C'est un apport appréciable à la littérature canadienne-française. Nous en souhaitons d'autres d'un semblable souffle.

Une profonde impression de mystère et de vérité intimement ressentie se dégage de ces poèmes. Généralement correcte, souvent harmonieuse et légère, quelquefois finement ciselée, l'expression en est parfois hâtive et négligée. Il lui arrive même de ressembler à une jonglerie de mots. La transposition symbolique des sentiments dans le monde des couleurs, avec une préférence marquée pour le blond, semble trop fréquente pour être parfaitement artistique. L. O.

* * *

CÉCILE CHABOT. — *Vitrail.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, Éditions A. C. F., 1940. In-8, 128 pages.

L'appel de la nature et l'amour d'un regard,
L'étreinte de la vie et le tourment de l'art,

c'est en bref tout ce que chante C. C. Tout lui apparaît comme à travers le vitrail de son âme, et sous ce jour tout prend une vie nouvelle. Avec un réel talent, elle sait animer des scènes de vie quotidienne et de vie champêtre, dont le relief vrai ne serait pas saisi par une intuition moins pénétrante. Ce relief, elle le perçoit et à un point tel qu'elle l'exprime parfois en des tons un peu criards, sans pour cela donner dans le factice Car c'est son expérience en son individualité qu'ils traduisent:

Pardonnez-moi, Seigneur, si je l'ai trop aimée,
Ta nature.....

Vision personnelle, expression originale: voilà les grandes sources d'exploitation de l'auteur. C. C. pourrait, croyons-nous, en tirer encore meilleur parti. Le souffle est un peu court. Le registre et la variété des sentiments sont trop limités. La forme appelle certaines améliorations. Les phrases s'allongent souvent presque démesurément; plus d'un vers se traîne cahin-caha. Plusieurs pièces gagneraient à être divisées en strophes et à être balancées par un rythme plus varié. Le talent de l'auteur, croyons-nous, aura tôt fait de corriger ces faiblesses. L. O.

* * *

LEÏLA DE DAMPIERRE. — *Espaces. Poèmes du Canada.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940. In-12, 112 pages.

Ces *Poèmes du Canada* sont bien faits pour nous plaire. Simples, charmants, vibrants de lumière et de chaleur, ils nous font revivre dans un langage gracieux les beautés de la terre canadienne et les gloires de son passé. Descriptions imagées ou vivants récits sertissent souvent une idée, une réflexion qui pénètrent profondément dans l'âme du lecteur, comme elles semblent jaillir du plus intime de l'auteur.

La versification trahit parfois de la gêne, de la gaucherie, mais elle coule habituellement paisible et harmonieuse. Et quelle moisson d'images nouvelles, sous une floraison de mots bien choisis! L. O.

* * *

JEAN BRUCHÉSI. — *Rappels.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 234 pages.

Nonobstant ses multiples devoirs professionnels, M. Jean Bruchési ne néglige pas de tenir la plume et de préparer articles de revues, publications d'ouvrages. En voilà un de plus pour démontrer que le fonctionnarisme ne tue pas le goût de l'étude et n'est pas « le tombeau du talent ».

En 1922, il fit paraître *Coups d'ailes*, un recueil de poésies. Depuis il publia neuf volumes. Nous ne comptons plus ses travaux de collaboration à nos meilleurs périodiques.

M. Bruchési est un ami solide des lettres et de l'histoire, un ami qui, au monde des faits et du style, se meut avec une élégance remarquable.

Ce cachet brille dans le titre même du dernier livre qu'il vient de donner, *Rappels*. Sous son vocable clair et sa toilette de neige, l'ouvrage consacre ses pages au romantisme, à l'Aiglon et à Mistral, à la langue française et à l'Hôtel-Dieu de Québec, enfin à de nobles figures, Bazin, Bourget, Hémon, Le Goffic, de Nevers et Dunn.

Objets et personnages considérés représentent l'art littéraire et la beauté morale. L'étude est ni d'un théologien, ni d'un philosophe, ni d'un sociologue, mais d'un lettré catholique mis en présence de monuments et d'écrivains, cherchant ce qu'ils ont de prix, retraçant les facteurs qui ont agi dans leur évolution, croyant « qu'il y a mieux à faire, pour un écrivain, que de se complaire dans la description des vices de la nature humaine » (p. 198).

Esprit positif et classique, M. Bruchési ne dissèque pas. Il dessine. Il peint d'un crayon moelleux. De sa phrase étoffée, il ranime le concret, prête « à l'incertitude des choses une voix précise » (p. 192), pratique l'équilibre et la fermeté, conserve le calme et la courtoisie, unit l'ordre de la pensée à la chaleur du sentiment.

Il ne sent pas le « besoin d'échapper à la prison des idées claires », par souci du vrai, par un secret désir de ne pas mêler le mirage à des convictions bien assises et d'éviter le jeu de ces subtils alliages qui font que ceux mêmes qui croient servir la vérité la desservent. Ainsi, il défend Paul Bourget contre les mesquins qui reprochent à « ce chevalier de l'esprit français » son « attachement à la tradition », croyant découvrir que le grand romancier est une sorte de gêne pour quiconque ne veut pas « s'embarrasser de disciplines morales et intellectuelles » (p. 205).

Tout le livre plaide pour le classicisme. Ennemi de « l'éclatant verbiage », des « décors somptueux » et de « l'éloquence enflammée », tourné vers la tranquillité attique et le flot endigué des passions, l'auteur affirme que c'est cela qui est profondément humain et que c'est par cela « qu'une œuvre littéraire a chance de durer » (p. 101).

Ce qu'il souhaite de progrès à l'école du siècle de la France, c'est plus de souplesse, plus de fraîcheur, plus d'imagination et plus de sensibilité. Il déclare que le bon romantisme offre ces bienfaits (p. 30) et que, par suite, il complète la pure clarté du style immortel. M. Bruchési insiste, et avec raison, sur les torts du mauvais romantisme, celui de Rousseau, qui a déformé le goût et la langue, étant « une maladie grave dont l'intelligence aurait pu mourir sans les redressements que nous devons à toute une lignée de remarquables écrivains » (p. 31). Il fait sien le mot de Pierre Lasserre disant du romantisme: « Il est la décomposition de l'art parce qu'il est la décomposition de l'homme. »

A la lumière projetée sur le sujet par M. Séraphin Marion, dans son livre intitulé *En Feuilletant nos Écrivains* (p. 198), nous pensons que M. Bruchési aurait pu s'arrêter davantage au riche complément que le « romantisme catholique » apporte au classicisme. Il eût, en cela, prêté plus de crédit qu'il ne l'a fait à l'opinion de l'abbé Bremond. C'est sans doute l'un des points sur lesquels l'âge est venu « enseigner l'indulgence » (p. 7) ! La cause réclame peut-être plus que de l'indulgence!

Il reste que *Rappels* est un livre très documenté et bien écrit. Il fortifie et il plaît. Il aidera le travailleur sur les problèmes abordés ou connexes. Nous conseillons la lecture de cet ouvrage bienfaisant.

Paul-Henri BARABÉ, o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Mgr Louis-Adolphe Pâquet

Le vingt-quatre février dernier décédait à Québec Monseigneur Louis-Adolphe Pâquet.

Avec lui, l'Église canadienne voit s'éteindre une lumière incomparable, la patrie perd un de ses plus nobles fils et l'Université Laval, son maître sans doute le plus illustre.

Son nom, déjà inscrit aux pages de l'histoire, restera lié au grand mouvement de renouveau thomiste qui, sous l'impulsion vigoureuse de Léon XIII et de Pie X, devait conquérir et dominer tous les courants de la science ecclésiastique au XXe siècle; sa gloire ne cessera de s'accroître avec le recul du temps qui permettra de mesurer, dans une perspective plus large, la profondeur de sa pensée, la sûreté de sa doctrine, l'importance de son rôle et de son action.

L'œuvre doctrinale de Monseigneur Pâquet — car ce fut là la contribution capitale de sa longue et féconde carrière — le grandit à la taille des quatre ou cinq maîtres de la pensée théologique du dernier demi-siècle. Son œuvre écrite est considérable et représente une somme de labeur que seul peut expliquer un infatigable esprit de travail protégé par une réclusion forcée, mais quasi-providentielle de près de quarante ans.

Professeur, conférencier et chercheur, il a exploré et enrichi presque toutes les branches des sciences sacrées: l'apologétique, le droit public de l'Église, la philosophie sociale, la spiritualité, la dogmatique surtout. Par la multiplicité et la diversité des problèmes sur lesquelles il a projeté les clartés de son vaste savoir, il se place dans le sillage des penseurs chrétiens des plus beaux siècles de foi.

S'il eût vécu dans un autre âge, volontiers on en eût fait un émule des Pères et des Docteurs de l'Église.

Du sommet de la falaise de Québec, pareil à un phare géant, il a rayonné la lumière de la plus haute doctrine vers tous les horizons et bien

au delà de nos frontières, jusque dans les cénacles d'étude de la Ville éternelle.

Un seul maître comme Monseigneur Pâquet suffit à illustrer une institution universitaire, à asseoir le prestige de ses écoles, à imposer l'autorité de son enseignement à l'attention des esprits et des milieux les plus réfractaires.

Il n'est pas sûr qu'en vertu de la loi des moyennes chaque génération fournisse à notre jeune Église un successeur et un émule digne du grand théologien qui vient de disparaître.

Sur cette tombe à peine fermée, nous déposons l'hommage ému de notre haute admiration, de nos regrets les plus vifs et de notre prière.

LA RÉDACTION.

Nationalisme du roman américain

Si les États-Unis, dans l'ordre de la civilisation occidentale, comptent à peine trois siècles d'existence, leur littérature ne le cède aujourd'hui à aucune. Cela étonne d'autant plus qu'elle s'avère très jeune par comparaison, et ne connaît pas d'époque classique, plongeant ses racines dans la nuit des temps. Des grandes littératures du monde, comme le note un critique américain, elle est la seule qui soit postérieure à l'imprimerie [1]. Cet art date de 1440, et le premier établissement anglais en Amérique du Nord, celui de la Virginie, *the Old Dominion*, de 1607. Comme leur histoire, la littérature des États-Unis est nécessairement récente. On y aperçoit cependant quatre périodes qui se peuvent appeler héroïques: celles des premiers efforts colonisateurs dans la Virginie, la Nouvelle-Hollande (New-York) et la Nouvelle-Angleterre; de la révolution, qui secoua le joug britannique et amena l'indépendance politique du pays; de la guerre civile, ou de sécession; de la ruée vers les territoires du centre et de l'ouest du continent.

Outre celle des blancs, l'histoire américaine tire bénéfice de deux expériences raciales: le contact avec les peaux-rouges, premiers habitants connus de l'Amérique, à tort nommés Indiens, et le scandale des noirs, depuis comme pendant les années de l'esclavage. Seuls primitifs d'un passé peu éloigné, Indiens et nègres fournissent le gros de son merveilleux. Trois races se rencontrent et s'affrontent chez elle, en attendant qu'une quatrième, la jaune, y joue possiblement un rôle d'importance. Si les trois premières, la blanche et la noire surtout, se retrouvent dans la littérature nationale, il ne paraît point que Japonais et Chinois, envisagés pourtant sous l'angle du péril jaune, y aient influencé grandement la

[1] Carl VAN DOREN, *What is American Literature?* 1935.

vie de l'esprit. Cela étant, et compte tenu d'apports successifs, dus aux immigrés de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, davantage encore à leurs fils et petits-fils, nés, élevés, instruits en terre américaine, il arrive que les États-Unis possèdent une littérature puissante, originale, soucieuse d'exprimer l'âme nationale, et ce malgré la communauté de langue avec la Grande-Bretagne.

Idéalistes et réalistes à la fois, à la recherche de leur personnalité, les Américains ne se contentent pas d'écrire. Petit à petit, ils créent même leur moyen d'expression. Ils gardent l'anglais comme langue, en raison du fait historique et de la première ascendance, mais ils l'assouplissent, l'enrichissent par l'invention du peuple et certaines évolutions, le torturent jusqu'à leur argot, le *slang*. Vient un jour où l'anglais des États-Unis ne ressemble que d'assez loin à l'anglais de Londres. Cela est si vrai que Mencken, l'iconoclaste de Baltimore, juge nécessaire de publier son ouvrage sur l'anglais tel que parlé en Amérique, *The American Language* (1919), monument linguistique et philologique où il établit qu'une très forte proportion des mots, tournures et locutions, aujourd'hui d'usage courant en Angleterre, sont d'origine américaine [2].

En ce qui regarde particulièrement le roman, plus populaire aux États-Unis que les autres genres, la production se compare à celle de n'importe quel autre pays. Depuis longtemps, le roman américain met de l'avant des noms hors du pair. Hawthorne et Mark Twain se classent parmi les plus grands, et Jack London gagne au début du siècle l'admiration enthousiaste du prolétariat russe. Rares les thèmes que le roman américain néglige. La souplesse du genre y est pour beaucoup, la curiosité intellectuelle aussi. Le puritanisme engendre le freudisme avant la lettre, qui se manifeste chez Hawthorne et se retrace dans les œuvres contemporaines d'Edith Wharton. Toutes les déliquescences s'y découvrent: la psychanalyse et l'introspection, le monologue intérieur. L'exotisme compte également ses tenants. Abondante est la moisson: études historiques, psychologiques, sociales, de mœurs, régionalistes, romans d'aventure et romans humoristiques. Même le roman-fleuve, si répandu en France vers 1930, connaît la vogue, comme en témoignent, par exem-

[2] L'ouvrage d'H. L. Mencken compte cinq ou six éditions depuis 1919. Publié en Angleterre et aux Etats-Unis, il a été traduit en allemand.

ple, des livres aussi touffus que *The Folks*, de Ruth Suckow, *Anthony Adverse*, de Harvey Allen, *Gone With the Wind*, de Margaret Mitchell, *Foundation Stone*, de Lella Warren. Maintes œuvres, même modernes, sollicitent l'attention du monde civilisé. Ne voit-on pas deux romanciers américains recevoir le prix Nobel de littérature: Sinclair Lewis en 1930, Pearl S. Buck en 1938?

En certains milieux qui se piquent d'intellectualisme, notamment chez nous, au Canada français, il s'affirme parfois que les États-Unis sont dépourvus de culture, sinon par emprunt des pays européens. Irréfléchi et injuste, ce jugement sommaire trahit une ignorance qui ne devrait pas s'étaler au jour. Sans doute les Américains ne donnent pas tous l'exemple de la mesure et du goût, et personne n'ignore jusqu'à quel point la masse reste chez eux enfant. Mais depuis quand la pensée et l'art germent-ils dans les couches basses du peuple? Le paysan normand et le tisserand lyonnais, le ramoneur savoyard, la midinette de Paris sont rarement candidats aux prix Goncourt ou de Rome. Les membres de l'Académie française ne se recrutent pas plus aux Halles que sur les quais de la Seine. Un même raisonnement s'applique aux États-Unis. Ce n'est pas l'Américain moyen, agriculteur ou manœuvre, industriel ou commerçant, qui renseigne sur les tendances élevées de la culture ou de la vie spirituelle de la nation. Celles-ci existent, bien caractérisées. Si longtemps la culture américaine parut un prolongement des civilisations européennes, elle se libérait à mesure que s'unifiait le pays, que s'éveillait la conscience nationale. Rejetant les splendeurs d'emprunt, elle s'acharna à la poursuite d'une originalité à elle. Après les années d'incertitude et de tâtonnements, s'appuyant enfin sur la décentralisation et le régionalisme, qui sont à la base de leur histoire et de leur système politique, les États-Unis s'enorgueillissent aujourd'hui de hautes réalisations culturelles.

Dans les lettres d'abord, en peinture et en sculpture, en architecture, dans la musique, la recherche du beau se traduit par des initiatives audacieuses. Il faut n'avoir pas visité les salles de sculpture américaine, tant au *Metropolitan Museum* de New-York qu'au *Museum of Fine Arts* de Boston, pour prétendre que l'Américain reste à l'école de la France, de l'Italie ou de l'Allemagne, dans les arts plastiques. Il faut ne pas connaître les fresques de Sargent, voisines de celles de Puvis de Chavanne, à

la Bibliothèque de Boston; les toiles de Gilbert Stuart, de Boit ou de Sully, au musée de Boston; les tableaux maritimes de Winslow Homer, à New-York comme à Boston; les chefs-d'œuvre de Whistler, de Harrison, de Lie ou de Hitchcock, au Luxembourg de Paris. En architecture les gratte-ciel des grandes villes, d'une ligne plus sobre qu'hier, sans donner toutefois dans la sécheresse utilitaire d'un Le Corbusier, révèlent une conception hardiment personnelle. Quant à la musique, on se demande si les artistes américains, comme avant eux les russes, ne tireront pas du folk-lore leurs formes musicales le plus achevées, sans recours possible à une tradition classique qui n'existe pas? Certaine musique américaine, inspirée de la mystique nègre, elle-même apportée d'Afrique, intrigue chaque jour davantage. Ce n'est pas le jazz, gardons-nous de le croire, mais ce n'est pas non plus l'harmonie familière à l'oreille du vieux monde. Passée la période de gestation, ce sera possiblement une sorte d'enfant métis, issu de l'un et de l'autre, susceptible d'apporter un frisson nouveau.

En Europe comme au Canada — de langues française et anglaise, — on a tôt résumé la littérature américaine à quelques noms célèbres, la plupart d'une époque antérieure à la nôtre. En poésie, Longfellow et Lowell, Walt Whitman, Carl Sandburg; philosophie, Emerson et William James; contes et nouvelles, Edgar Allan Poe; roman, le vieux Cooper et Hawthorne, Mark Twain, Henry James et Edith Wharton, Jack London, Sinclair Lewis. Pour l'immense majorité des gens, ces écrivains mentionnés, le tour est terminé de la littérature des États-Unis. Le reste ne compte pas. D'aucuns ont vaguement conscience du livre américain, mais à partir de quel moment s'apparente-t-il à la littérature? On l'ignore, sans davantage s'en soucier.

La littérature américaine, celle-là qui mérite de vivre, remonte à peine à un siècle. Cela tient aux difficultés des débuts, aux soucis d'ordre matériel, aux préjugés: égotisme des premiers colons établis en Virginie, puritanisme farouche des *pilgrims* de la Nouvelle-Angleterre. Synonyme d'intolérance et père des *blue laws*, le puritanisme ne favorise guère l'éclosion des idées, encore moins leur rayonnement par la parole écrite. En Virginie, le gouverneur William Berkeley estime que le peuple doit rester ignorant. Ne dit-il pas en 1671, soixante-quatre ans après les premières tentatives de peuplement: *Je remercie Dieu qu'il n'y ait ici ni éco-*

les libres ni imprimeries, et j'espère qu'il en sera ainsi pendant cent ans. Il croit l'instruction néfaste au peuple, ajoutant qu'elle provoque chez lui du mécontentement, le dispose à la rébellion contre l'autorité [3]. A ce moment, la publication d'un livre comporte des risques. Même en Nouvelle-Angleterre, berceau des premiers intellectuels, Jonathan Edwards, Samuel Adams, Franklin, il faut se montrer prudent dans l'expression de la pensée. En 1628, quand Endicott fonde le premier établissement du Massachusetts, le mot tolérance, dans le sens de liberté religieuse, est inconnu en Angleterre et ne se trouve même pas dans le dictionnaire. Eût-il d'ailleurs existé, remarque un historien américain, qu'Endicott l'aurait banni du vocabulaire, comme un jour il lacère le drapeau anglais à Boston, pour y faire disparaître la croix rouge qui lui rappelle le souvenir du catholicisme en Angleterre [4]. Ce trait, si caractéristique du puritanisme et symbolique de la résistance aux Stuart, devient le sujet d'un conte de Hawthorne: *Endicott and the Red Cross.*

Vu tel état de choses et la jeunesse du pays, les premiers livres sont utilitaires ou religieux. Voulant attirer d'Europe immigrants et capitaux, les œuvres s'efforcent de mettre en relief la beauté de l'Amérique, ses richesses latentes, sa flore luxuriante et la diversité de sa faune, les possibilités du commerce des pelleteries. Cette première littérature ressemble à celle du Canada de la même époque. Qu'on relise pour s'en convaincre l'*Histoire véritable et naturelle des Mœurs et Productions du pays de la Nouvelle-France*, par Pierre Boucher; le journal de Champlain ou celui de Charlevoix, les *Relations* des Jésuites. Toutes sont des œuvres de propagande, destinées à intéresser l'Europe au nouveau monde. En France comme en Angleterre, le lecteur demande au livre de refléter la vie américaine, abstraction faite de la littérature. En un temps où les journaux n'existent pas, seul le livre donne des nouvelles du continent lointain. L'intérêt est immense. L'Amérique a donné à l'Europe la pomme de terre, le tabac, le maïs, et d'elle on attend de l'or. Dès 1608, un vaisseau chargé d'un minerai jaune, malheureusement sans valeur, est envoyé de Virginie en Angleterre [5]. D'autre part les Européens ne perdent pas l'espoir de découvrir, à travers l'Amérique, la voie fluviale vers l'océan

[3] Cf. D. H. MONTGOMERY, *The Leading Facts of American History*, 1891.
[4] MONTGOMERY, *op. cit.*
[5] Cf. MONTGOMERY, *op. cit.*

Pacifique, c'est-à-dire l'accès facile aux richesses fabuleuses du Japon, de la Chine et des Indes. Pour ces raisons les ouvrages américains, même médiocres, se lisent, et la curiosité qu'ils éveillent n'a rien de littéraire.

Avant la révolution de 1775, les livres sont donc rares qui offrent une valeur autre que descriptive. Cela pour l'ensemble des colonies britanniques, la Nouvelle-Angleterre exceptée. Car celle-ci s'enorgueillit déjà d'une certaine culture, en avance sur celle des autres établissements du littoral de l'Atlantique. La première, elle possède une presse à imprimer, et nombre de citoyens se plaisent, en leurs heures de détente, aux livres apportés de la mère patrie. Certains pasteurs affichent des soucis d'ordre intellectuel, ne dédaignent pas de coucher sur le papier ce qu'ils voient, ce qu'ils entendent, les idées que suggère le spectacle de la vie. La société puritaine produit même quelques poètes mineurs.

C'est en 1703 que naît Jonathan Edwards, le premier écrivain digne du nom que connaisse l'Amérique. Boston compte près de cent ans d'existence quand il y arrive en 1732, animé d'un grand zèle religieux. Fils et petit-fils de pasteurs, comme plus tard Emerson, il suit dans la tradition familiale. Il passe rapidement du sermon au livre, se révèle le prophète mystique de la Nouvelle-Angleterre. Ses œuvres ne se lisent plus, mais on y découvre encore, mêlés à la rigoureuse doctrine de la théologie puritaine, un souci de beauté, une logique et une robustesse de pensée, cherchés en vain chez ses devanciers. Vers le même temps paraît Benjamin Franklin, Bostonnais transplanté à Philadelphie. Plus proche qu'Edwards des choses du monde, d'une curiosité plus universelle, il se montre aussi plus humain. Il a une carrière mouvementée. Né en 1706, il se livre au commerce et à l'édition, s'intéresse à la philosophie, aux sciences, à la littérature, à la diplomatie. Vieillard, il devient l'un des théoriciens de la révolution, puis l'un de ses dirigeants. Autant qu'à Washington, les États-Unis lui doivent leur indépendance. Il négocie en France, en 1778, le traité qui détermine le gouvernement de Louis XVI à épouser la cause des coloniaux américains, par l'envoi de vaisseaux de guerre et d'argent. Il publie successivement une trentaine d'ouvrages, dont deux au moins, son autobiographie et le *Poor Richard's Almanac*, se rangent parmi les classiques américains.

Et l'on s'achemine petit à petit vers l'école de Concord, qui donne ses fruits vers la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Entre Franklin et les écrivains de cette époque, deux noms seulement méritent de survivre: Washington Irving et James Fenimore Cooper. Le premier, fantaisiste non dépourvu d'humour, évoque sous la forme caricaturale les Hollandais de la Nouvelle-Amsterdam, plus tard New-York, et de ses entours. Son œuvre viable se résume à une demi-douzaine de contes, dont le plus célèbre: *Rip Van Winkle*. Cooper, lui, a l'honneur d'être le premier romancier véritable de son pays, et ses livres laissent loin en arrière les tentatives maladroites de Hannah Webster, de Susannah Haswell Rowson, de Royal Tyler, même de Charles Brockden Brown [6].

Tout, chez Cooper, témoigne de son ambition de faire œuvre américaine. Né en 1769, il grandit à l'orée de la forêt, voyage par terre et par eau. connaît mieux que quiconque son pays. A la suite d'une frasque de jeunesse, il devient officier de marine sur le lac Ontario, puis sur le lac Champlain. Il voit à l'œuvre les divers types d'Européens qui tentent de s'adapter au nouveau monde, les fils du sol, Indiens ou descendants des pionniers. Admirablement préparé à sa tâche, il publie sous le couvert de l'anonymat un premier ouvrage qui tombe à plat. Il se pique au jeu, se remet au métier, et c'est bientôt la longue série de ses romans d'aventure, accueillis avec faveur des deux côtés de l'Atlantique. Ses personnages ne se calquent peut-être pas sur le réel, mais il leur insuffle tant de vie et d'allant, il a tellement à cœur de les montrer tels qu'ils lui apparaissent, plus grands, plus chevaleresques, plus nobles que nature, qu'il les rend vraisemblables. Romantique, il a qualités et défauts de son école, mais jusqu'à la venue de Hawthorne et de Melville, il ne connaît point de rival en Amérique. Il reste le romancier célèbre de son temps, au point que la critique anglaise le classe immédiatement après Walter Scott.

L'instruction s'est répandue, depuis 1800 surtout. Journaux et revues paraissent régulièrement. Il s'imprime des livres à Boston, à New-York, à Philadelphie. Si elle cherche sa voie, la littérature existe. Vers le milieu du siècle, Longfellow atteint à sa maturité, suivi de Holmes et de Lowell. Ils tiennent un instant le dessus du pavé, mais doivent céder le pas aux trois frères spirituels de Concord: Emerson, Hawthorne,

[6] Cf. Carl VAN DOREN, *The American Novel*, 1921.

Thoreau. Emerson est le philosophe, Hawthorne le romancier, Thoreau le poète-naturaliste, doublé d'un penseur si personnel qu'il donne dans l'excentricité.

Des géants de Concord, Ralph Waldo Emerson semble le plus en vedette. Il est en tout cas le chef de file, l'animateur, autour duquel se groupe l'*intelligentia* du temps. Outre Hawthorne et Thoreau, il compte parmi ses disciples Margaret Fuller, George Ripley, Amos Bronson Alcott, qui sera le père de Louisa May Alcott, l'auteur de *Little Women*. De Boston, où la controverse religieuse passionne les intellectuels, Emerson se réfugie à Concord en 1834, à l'âge de trente et un ans. Pasteur de l'église unitérienne, il quitte le ministère parce que son indépendance d'esprit s'accommode mal d'une doctrine trop teintée de puritanisme. En Europe, un an auparavant, il s'est lié d'amitié avec le philosophe anglais Carlysle, qui exercera dès lors sur lui une extrême influence. Ses idées, ses réflexions sur l'homme et la vie, en marge de la nature, son appréciation critique des institutions, il les exprime par la conférence familière et le livre. Philosophe, il ne possède pas de système philosophique. Il procède du mysticisme allemand et du néo-platonisme, et le courant d'idées dont il devient le théoricien reste une forme de l'hégélianisme. L'originalité d'Emerson, considérable alors, consiste à y ajouter l'apport américain, à rechercher l'alliance du transcendantalisme et de l'américanisme. Sa méthode incorpore l'esprit du protestantisme, mais en soumettant toute chose *au jugement du jeune Moi, à l'épreuve du présent*. Il en résulte ce qu'Emerson appelle le *self-trust*, la confiance en soi. Inspiré des philosophes allemands, en particulier de l'idéalisme kantien, le transcendantalisme d'Emerson constitue, au premier abord, une réaction contre l'utilitarisme anglo-saxon. Pour n'avoir rien de proprement nouveau, du moins dans son essence, cette pensée est aux États-Unis, en raison de la recherche personnelle, la première qui essaie de se libérer [7].

Né à Concord en 1817, Henry David Thoreau a du sang français dans les veines. Ses ancêtres viennent des îles de la Manche. Gradué de Harvard, et au scandale des villageois ses concitoyens, il refuse d'embrasser une profession. A l'exemple d'Emerson, il se consacre à la méditation et aux livres, à l'étude de l'homme de la nature. Il admire tellement Emer-

[7] Cf. BARBEDETTE, *Histoire de la Philosophie*.

son que, pendant quelques années, il loge même chez lui, dans sa maison de gentilhomme campagnard. Habile à une demi-douzaine de métiers, il paye de son travail l'hospitalité qu'il accepte. Près d'un étang, il se construit un jour une cabane, au prix de vingt-huit dollars, et passe deux ans dans cet ermitage. Il s'abandonne à son œuvre, flâne et musarde, compare ses sensations et les réflexions qu'elles suggèrent. Chaque soir il note dans son journal la somme de ses expériences spirituelles. Il en extrait la matière de quelques essais et deux livres, dont le fameux *Walden,* publié en 1854. Ce dernier ouvrage suffit à lui assurer l'immortalité. Selon son propre témoignage, il ne s'inquiète que des nécessités essentielles, estimant le reste secondaire et trivial. *Un homme n'est riche,* écrit-il, *que par le plus grand nombre de choses qu'il peut négliger.* Tel quel, et la part faite de la philosophie transcendantale, Thoreau est un écrivain puissant, un artiste parmi les artistes.

Nathaniel Hawthorne n'a rien du spéculatif Emerson, ni de Thoreau. Vivant dans l'intimité de l'un et de l'autre, il travaille près d'eux, mais se montre jaloux de sa personnalité. S'il s'intéresse au monde extérieur, c'est à travers le prisme du passé. Sa jeunesse s'écoule solitaire et refoulée à Salem, forteresse du puritanisme fondée par Endicott, tombée en décrépitude avec la ruine de son commerce maritime. Hawthorne s'y sent de profondes racines. Il fréquente enfant ses quais vermoulus, ses rues étroites et silencieuses, ses maisons aux multiples pignons, où se respire un air de drame. Il connaît les sombres récits et la légende qui l'auréolent d'une gloire malsaine. Comme Cooper, il s'appuie sur de riches expériences accumulées, celles des autres, perdues dans le tréfonds de l'histoire, sinon les siennes. Comme Cooper il se plaît à la vie, à l'agitation des hommes, mais dans le recul du temps. Comme lui encore il peint un monde familier, mais ce monde se trouve celui des héros, souvent obscurs, de cette Nouvelle-Angleterre qui fut le berceau de sa famille. Ce qui l'attire et sollicite chez eux, c'est la psychologie des âmes, le jeu des passions, la tragédie de la conscience assombrie par le péché, l'analyse des motifs inavoués qui expliquent les actes, l'hérédité malheureuse pesant sur les générations. Précurseur du freudisme, Hawthorne est le romancier de la vie morale. Sans sortir des cadres de son pays natal, il s'élève à l'universel.

Vers le même temps, Melville paraît et disparaît, avec la rapidité d'une fusée lumineuse. Il promet tout ce que Hawthorne ne saurait donner. Alors que celui-ci se confine à sa petite patrie, Herman Melville a la démangeaison du voyage, rêve de contrées ensoleillées et lointaines. A vingt et un ans, il s'embarque à New-York sur un baleinier en partance pour le Pacifique, quitte son bord et gagne la Polynésie, où il revit le paradis perdu parmi des cannibales. Il remonte vers Honolulu, obtient qu'on le rapatrie et publie *Typee,* roman autobiographique qui raconte ses aventures, non sans les enjoliver. D'autres livres suivent, reflets du premier. Avec *Moby Dick,* nouveau succès. L'ouvrage dit la vie de la baleine, et des hommes qui la chassent. Mais le public se montre apathique. Melville se désintéresse des lettres, passe dans l'obscurité les quarante dernières années de sa vie.

En 1850, année où Hawthorne donne le chef-d'œuvre qu'il n'égalera point: *The Scarlet Letter,* la littérature américaine ne se connaît pas une demi-douzaine de romanciers. Edgar Allan Poe, célèbre depuis longtemps, est comme Irving un conteur. Sans doute Charles Brockden Brown s'est essayé au roman (1770-1810), mais il y a réussi modestement, comme d'ailleurs ses quelques devanciers, inférieurs même à lui. Restent donc, pour la fiction: Irving et Cooper, Poe, Hawthorne, Melville. Trois sur cinq de ces écrivains se soucient déjà de chercher en terre américaine leur inspiration: Irving dans la Nouvelle-Amsterdam de Peter Stuyvesant; Cooper à l'ouest et sur les grands lacs; Hawthorne dans le passé ténébreux de la Nouvelle-Angleterre. Ce sont là les premières manifestations d'un nationalisme intellectuel qui n'ira qu'en s'accentuant. Quand survient William Dean Howells, et à sa suite Mark Twain, l'idée ne prévaut plus, comme au temps de John Bristed [8], que les mœurs et le sol américains, l'âme et la pensée américaines ne sauraient être matière à littérature. C'est que les romanciers conçoivent mieux leur tâche. Ils prennent d'abord contact avec la littérature française. Ils découvrent Balzac, comme plus tard ils se mettront à l'école de Flaubert, celui de l'*Éducation sentimentale* et de *Madame Bovary,* puis de Zola, de Maupassant, le plus parfait des réalistes selon Faguet. Ils lisent aussi les Russes: Tour-

[8] John BRISTED, *The Resources of the United States,* 1818.

guenief, Tchékhov, Tolstoï, Dostoïewski. Ils réaliseront bientôt, en Amérique, ce que Français et Russes réalisèrent dans leurs pays respectifs.

Qu'on se garde d'oublier qu'entre temps s'est produite, si l'on peut dire, l'explosion de Walt Whitman, le poète le plus représentatif de l'Amérique consciente d'elle-même, se cherchant encore, mais impatiente de s'imposer, de clamer à l'univers les forces qu'elle sent sourdre en elle, et qui déjà la débordent. Whitman, c'est l'Amérique d'hier, celle-là surtout d'aujourd'hui, qui annonce celle de demain. Né en 1819, le poète publie en 1855 son premier recueil, *Leaves of Grass*. Plus que ses contemporains, il connaît son pays et le sent en lui. Il vit à New-York, voyage le long de l'Ohio et du Mississippi, se rend vers le sud jusqu'à la Louisiane. Sa conception de la patrie s'élargissant, il en aperçoit les possibilités illimitées. Il chante le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest:

I hear America.....
Each singing what belongs to him or her and to no one else [9].

Et plus tard, douze ans plus tard:

I see where America, Mother of All,
Well-pleased, with full-spanning eye, gazes forth, dwells long,
And counts the varied gathering of the products.
Busy the far, the sunlit panorama;
Prairie, orchard, and yellow grain of the North,
Cotton and rice of the South, and Louisiana cane [10] . . .
.....

Whitman, un mystique et un visionnaire, une sorte de primitif en qui s'allient la violence outrée et la douceur de l'enfant, un aède transporté, dont le génie embrasse l'humanité entière et qui, avant tout, se dresse comme le héraut de son pays, de cette immense Amérique qu'il célèbre en strophes désordonnées comme lui-même, échevelées, tourmentées, sans mètre précis, sans rimes, suivant un rythme saccadé autant que vigoureux.

A nombre de ses contemporains, trop proches encore du matérialisme conquérant de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, Whitman semble un halluciné, une espèce de fou dangereux. Non seulement sa voix porte jusqu'à notre époque, mais son enseignement est entendu. En lui

[9] *Leaves of Grass.*
[10] *Drum Taps.*

s'incarnent le romanesque et le réalisme qui marqueront, même avant sa mort, les œuvres américaines dignes de survie. Son message ne se perd point dans le désert. Il pressent le jour et l'appelle qui produira des écrivains capables de rendre l'âme américaine, le paysage américain, le labeur et les espoirs de la nation. Au vrai, on doit voir en lui le précurseur de la littérature nationale. Son rêve se réalise en partie avec l'avènement de Mark Twain, qui donne des ouvrages aussi personnels que *Life on the Mississippi, The Adventures of Tom Sawyer*, et surtout *The Adventures of Huckleberry Finn*. Son rêve se continue et s'élargit avec l'analyse pénétrante de William Dean Howells; l'observation si réaliste de Hamlin Garland, génératrice du naturalisme qui envoûtera Frank Norris; le culte de l'aventure et la glorification de la force, la révolte, chez Jack London.

Mais ces noms illustres ne luisent pas seuls au firmament littéraire. D'autres scintillent, moins fascinants, que l'historien des lettres ne saurait ignorer. S'il leur manque l'ampleur de Mark Twain ou la violente attirance de Jack London, certains écrivains se consacrent, chacun dans son coin de pays, à la tâche de dégager du sol natal, et de mettre en place, une pierre d'assise de l'édifice que tous souhaitent. Depuis Whitman, une nouvelle découverte de l'Amérique a eu lieu. De l'est à l'ouest, la terre est conquise. L'homme marque partout son empreinte. L'époque s'achève, ou presque, de la pénétration vers les territoires encore vierges, et les bâtisseurs d'empire, essoufflés, le gros de leur labeur terminé, se reposent. Ils prennent le temps de regarder autour d'eux, et le spectacle qui s'offre éblouit par sa beauté grandiose, sa diversité, son immensité. On se rend compte, ainsi que le souligne plus tard James Truslow Adams, que les monts granitiques et boisés du nord-est n'ont rien en commun avec les sables désertiques du sud-ouest, où seul le cactus survit; que les régions marécageuses du sud-est, sillonnées de rivières boueuses et lentes, ne reflètent aucunement les vigoureuses splendeurs du nord-ouest: cascades aux eaux glacées, pics couronnés de neiges éternelles, plateaux vert sombre qui dévalent tumultueusement vers le bleu joyau de l'océan Pacifique [11].

[11] Cf. James Truslow ADAMS, *The Epic of America*, 1931.

A ce moment, une forme superficielle du régionalisme cherche à s'imposer. Une école d'écrivains se lève, qui entreprennent au dix-neuvième siècle de se partager le sol américain par tranches, de l'exploiter avec plus ou moins de bonheur, chacun se cantonnant dans le milieu choisi. C'est la floraison inégale et disparate du roman teinté de couleur locale, *the local color fiction*. En un pays aussi vaste que les États-Unis, où les régions s'isolent encore l'une de l'autre, en raison surtout des communications difficiles, la vie prend ça et là un caractère particulier, qui déteint sur les mœurs et le langage. Aussi les écrivains, découvrant les singularités locales de la vie américaine, se mettent en frais de les incorporer à leurs œuvres, les utilisant comme fond de scène à des intrigues aussi touffues, souvent, qu'invraisemblables. Le genre n'est pas absolument nouveau puisque, dès avant la guerre civile, Longstreet en tire parti en Géorgie, Lowell dans la Nouvelle-Angleterre. On le rajeunit toutefois, par l'apport d'éléments plus pittoresques, la recherche du vernaculaire, un métier mieux appris. D'une façon générale, le conte et la nouvelle attirent plus que le roman, par suite des exigences de ce véhicule commode, forcément comprimé, qu'est le journal. Tandis que Bret Harte, par exemple, interprète l'Ouest à sa façon, George W. Cable assoit sa réputation à la Nouvelle-Orléans; Mary Noailles Murfree dans le Tennessee; Rose Terry Cooke, Sarah Orne Jewett et Mary Wilkins Freeman dans la Nouvelle-Angleterre. Rappelons encore Constance Fenimore Woolson, la Floride et les Carolines; Edward Eggleston et le *Middle-West;* Grace King et la Louisiane; Joel Chandler Harris et la Géorgie; James Lane Allen et le Kentucky; Thomas Nelson Page et la Virginie.

Reconnaissons en ces écrivains les premiers ouvriers du renouveau qui s'épanouira au vingtième siècle, avec le régionalisme si vrai, si sain, si robuste de Willa Cather. Ils sont cependant au réalisme durable ce que sont à la poésie les *poetæ minores*. Il leur manque cette ampleur qui leur éviterait d'errer dans les à-côté de leurs théories. Trop souvent ils négligent l'essentiel pour l'accessoire, accordent au décor une importance qui amène l'oubli de l'homme. Si le régionalisme crée l'atmosphère, il n'est pas en soi un thème. L'expérience humaine compte autrement. En d'autres termes, le régionalisme littéraire reste vain qui méconnaît l'universel. C'est ce que comprit Balzac, il y a plus d'un siècle. C'est ce que

comprit Mark Twain, l'un des écrivains puissants des États-Unis, dont les œuvres manquent parfois de cette unité si naturelle à l'esprit français, mais qui gardent leur fraîcheur, après plus de cinquante ans, par la vérité des caractères et leur intensité de vie. C'est là ce qui distingue les romans de Willa Cather, ceux-là surtout des débuts, qui entraînent le lecteur dans les plaines lointaines et fertiles du Nebraska, fertiles à la condition qu'on leur sacrifie ses forces et son âme, tout son être.

Après une longue carrière journalistique, Willa Sibert Cather vient tardivement à la littérature. Née en 1876, son premier roman, *Alexander's Bridge*, ne paraît qu'en 1912, suivant deux minces recueils de poèmes et de nouvelles. Mais avec *O Pioneers!* (1913), elle imprime au roman américain une nouvelle orientation. Le livre s'inspire si étroitement du sol, de la vie rurale, des pionniers courbés sur la glèbe, qu'on le croirait lui-même sorti de terre, comme le blé et le maïs nourris par la plaine. Originaire de la Virginie, Willa Cather passe sa jeunesse dans le Nebraska, de 1880 à 1890. Rêve éveillé que cette jeunesse errante et libre, féconde en expériences variées, au milieu des immigrés européens — scandinaves, russes, allemands, bohémiens, français même — qu'attirent les territoires nouvellement ouverts à la colonisation. Après des études qui la conduisent jusqu'à l'université, après les contacts dus au journalisme, elle écrit dans la joie l'œuvre qui établit sa réputation: *O Pioneers!* C'est une révélation. Le roman américain ne connaît rien de pareil depuis Mark Twain. Non seulement la nouvelle technique fascine, mais l'ouvrage offre de telles qualités d'observation, de profondeur, un tel intérêt humain, qu'il résistera à l'épreuve du temps. Méprisant l'effet pour l'effet, le récit s'en tient aux choses vues, connues, familières, — d'où un accent unique de vérité. C'est à la fois le réalisme et la couleur locale, chaque terme pris dans son sens le meilleur. Sous certains angles, cette manière s'apparente à celle de l'historien.

Il s'en faut qu'*O Pioneers!* soit le roman parfait. L'ouvrage manque d'unité. Il se compose d'épisodes lâches, insuffisamment reliés entre eux. Chaque page respire toutefois la vie, et l'impression se grave, intense, du Nebraska des premiers défricheurs, si rude, si intraitable, et malgré tout prometteur. Tel quel, le livre reste l'un des chefs-d'œuvre de l'école régionaliste. Avec *My Antonia*, qui voit le jour en 1918, Willa

Cather reprend le même thème. Ce roman captive encore plus que son prédécesseur, même si le personnage central, Antonia Shimerda, n'a pas l'envergure d'Alexandra Bergson, héroïne d'*O Pioneers!* L'atmosphère est cependant plus dense, plus enveloppante, imprégnée de tendresse et de poésie, d'attachement au terroir. Willa Cather s'identifie totalement avec la région aimée, évoquant les mœurs primitives de l'époque, les espoirs et les déceptions, incorporant l'histoire, le folk-lore, la légende de la contrés, ses paysages [12]. Le titre *O Pioneers!* emprunté à Whitman, Mlle Cather ne laisse subsister aucun doute sur ce qu'elle doit au tumultueux poète, la leçon entendue après un demi-siècle, l'ambition qu'elle en ressent de faire sa marque dans les lettres américaines, par l'amour compréhensif de la petite patrie dans la grande.

C'est à dessein que des romanciers aussi en vue que Henry James, Edith Wharton, Theodore Dreiser, Sherwood Anderson, James Branch Cabell, furent ignorés dans cette rétrospective, trop courte et nécessairement incomplète. Ils ne nous intéressent pas pour l'instant. James en particulier, qui se tourna tôt vers l'étude des classes cosmopolites, à la manière de Bourget, n'est Américain que par la naissance et certains aspects de sa psychologie. A son exemple Edith Wharton quitta l'Amérique pour vivre en Europe et s'y consacrer au roman mondain, même si deux de ses livres, *Summer* et *Ethan Frome*, apparaissent comme des chefs-d'œuvre de refoulement, de *libido*, se rattachant au régionalisme par une peinture pénétrante du milieu puritain, en des hameaux perdus du Massachusetts. Ce qu'il fallait mettre en relief dans les lettres américaines, chez les romanciers surtout, c'est l'unité de doctrine qui permit, en un siècle à peine, d'atteindre à la littérature nationale. De Cooper à Willa Cather, il y a filiation directe par l'incessant vouloir de faire américain, l'ardeur à se libérer des influences extérieures, la poursuite d'une forme capable d'exprimer la pensée, les mœurs, le paysage des États-Unis. On y a réussi, avec des hauts et des bas, en raison d'une conception juste du régionalisme, se fourvoyant à l'occasion dans le piétinement sur place des tenants de la couleur locale, — mais qui se ressaisit avec les procédés modernes de Willa Cather et de ses émules. Régionalisme qui, mariant

[12] Cf. Vernon LOGGINS, *I hear America*, 1937.

l'humain et le milieu, n'a pas vieilli depuis trente ans près. Régionalisme qui, appliqué d'abord au Nebraska, conduit Willa Cather vers des contrées aussi différentes que le Nouveau-Mexique au sud (*Death Comes to the Archbishop*), la province de Québec au nord (*Shadows on the Rock*).

Harry BERNARD.

Responsabilité de nos éducateurs

Malgré la guerre qui nous presse de plus en plus étroitement et peut-être même à cause de la guerre — une crise particulière se répercutant en bien ou en mal dans tous les domaines, — les problèmes d'éducation demeurent à l'ordre du jour. Aux membres de la commission permanente des retraites fermées réunis, le 30 décembre dernier, en la maison de Jésus-Ouvrier, à Québec, Son Éminence le cardinal Villeneuve donnait comme mot d'ordre pour 1942: l'éducation familiale par les parents.

Nous ignorons le détail des propos énoncés par Son Éminence à cette occasion; la formule, qui est intentionnellement typique et sans aucun pléonasme, nous permet d'en soupçonner la teneur.

Presque à la même heure et plus près de nous encore, une autre voix autorisée tenait un langage semblable. Répondant aux vœux du nouvel an de son clergé, Son Exc. Mgr l'archevêque d'Ottawa enjoignait à tous ses prêtres, à messieurs les curés tout d'abord, d'insister, selon la formule de saint Paul, *à temps et à contretemps* sur les questions d'éducation en général et, en particulier, sur celles, un peu spéciales, qui concernent les catholiques de l'Ontario. « Que chacun, disait-il en somme, prenne conscience de ses graves obligations et s'impose les sacrifices nécessaires à leur fidèle accomplissement. »

De leur côté, les préposés aux destinées temporelles de la province française, avec des visées partiellement différentes, cela se conçoit, manifestent des soucis analogues à ceux de nos chefs spirituels.

Les uns et les autres ont mille fois raison. On comprend sans effort que, du point de vue religieux, national et économique, il n'est pas de question plus vitale que celle de l'éducation de la jeunesse. C'est là un fait historique de tous les temps, de tous les pays, du monde moderne tout spécialement, et non une idée infuse, une formule tombée des nuages. Les dictatures actuelles en fournissent une vivante illustration.

Au Canada, autant sinon plus qu'ailleurs, l'enjeu en vaut la peine. Nous avons des valeurs qu'il faut à tout prix garder et faire fructifier. Catholiques et Français d'Amérique, pincée de poussière en face d'une immense montagne, nous serons sauvés ou perdus, forts ou faibles, égaux à nous-mêmes ou inférieurs à notre tâche, grâce à la famille et à l'école, ce qui d'un mot veut dire: grâce à l'*éducation*. Nous ne manquons pas de potentiel, loin de là; mais il faut le capter, le mettre en valeur, lui assurer son plein rendement.

Les quelques remarques que nous offrons aux lecteurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa* n'ont pas la prétention d'apporter sur ce sujet si vaste et si complexe des lumières originales. Pour se déterminer à jeter ses réflexions sur le papier, il a suffi à l'auteur de se souvenir que la vie est mouvement (au sens de *perfectionnement* plutôt que de *déplacement*), la vie de l'esprit plus encore que celle du monde physique ou sensible. Or, une doctrine, une science, ce n'est pas une momie, un immobile trésor enfoui dans les livres, un article de musée offert à la superficielle curiosité des passants; une doctrine, une science, c'est bel et bien un vivant, le premier-né de l'esprit, un enfant qui habite toujours la maison paternelle, un fils qui ne songe pas à s'émanciper; aussi ne s'entretient et ne se développe-t-elle qu'en se soumettant à sa propre loi d'être vivant, c'est-à-dire à condition d'être constamment repensée.[1]. Il faut donc absolument tenir le phare allumé; nous n'avons pas le droit de nous immobiliser. Ne disons pas, pour justifier notre paresse, notre engourdissement, que ne pouvant, comme on dit, « faire avancer la science », nous devons nous contenter du modeste rôle de porte-voix des chercheurs. Nous pouvons toujours progresser nous-mêmes dans l'intelligence et la compréhension d'une chose, le réel étant inépuisable; ce stimulant devrait nous suffire. Que du moins il serve d'antidote efficace contre le préjugé que je viens de dénoncer.

C'en est un autre aussi, non moins néfaste, de s'imaginer ou de prétendre que pour publier, il faille faire du neuf, puiser à un nouvel encrier. La véritable originalité consiste tout simplement à être soi-même et à se montrer tel qu'on est, sans fard, ni oripeaux. Le pain demeure bon et

[1] Le R. P. Ducharme, O. M. I., a exposé cette idée dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1942, p. 52.

nourrissant même pour qui en mange trois fois par jour; et tant que subsistera la génération des hommes qui ont faim, il sera beau de contempler le semeur peiner sur son sillon. Ajoutons que même si la moisson était destinée à pourrir sur le champ, il serait mauvais que les semeurs de bonne volonté fussent pris de panique ou figés sur place par cette boutade que lançait un grave théologien de Rome, pince-sans-rire à ses heures, signataire lui-même de plusieurs magnifiques volumes et d'un nombre incalculable d'articles de revues: « Il y a, disait-il, beaucoup de livres et d'articles de revues qui ne seront jamais lus que par leur auteur et le pauvre correcteur d'épreuves. »

* * *

C'est un fait, tout le monde s'intéresse aux problèmes d'éducation, tout le monde en discute. Sur ce canevas, chacun brode selon sa fantaisie les dessins les plus variés, les plus disparates. Que ce soit pour louanger ou censurer, cela prouve au moins une chose: le sujet nous tient à cœur. Tant mieux! L'ardeur, même intempérée, vaut mieux que l'inertie et l'insouciance. Mais voici qui est plus sérieux, plus inquiétant. On prononce sur les éducateurs des jugements d'une gravité considérable [2]. Les malheureux! proclame-t-on, ce sont eux les premiers et les principaux responsables de tous nos malaises, de toutes nos déficiences ou infirmités individuelles, nationales et religieuses. Depuis quelques années, il nous est donné d'assister gratuitement à un spectacle fort peu banal, presque amusant, s'il ne recélait pas si souvent, sous un travesti de prétendues victimes, le souci trop intéressé de se blanchir la conscience et de se décharger les épaules du fardeau encombrant de ses propres négligences, erreurs et omissions. Voici le jeu: on se renvoie la balle, sans fatigue et sans scrupule: de la famille à l'école, de l'école à la famille. Qui a raison? qui a tort? Peut-être ni l'une ni l'autre toute seule, peut-être bien toutes les deux à la fois. Je ne prétends pas démêler l'écheveau; qu'on me permette seulement d'exprimer ici quelques raisons qui me paraissent susceptibles d'aider les jugements à se nuancer, les esprits à s'entendre; ce

[2] Je signale immédiatement que par éducateurs, j'entends, comme cela doit être, *tous ceux qui ont à éduquer la jeunesse*, au foyer comme à l'école; les parents donc en tout premier lieu, puis leurs substituts ou leurs remplaçants dans les écoles et les autres maisons d'éducation.

qui, je crois, ne serait pas d'un mince profit pour la famille et pour l'école, pour l'Église et pour notre nationalité.

* * *

Est-il nécessaire tout d'abord de rappeler qu'avant d'engager une discussion sur un sujet si complexe et si délicat, avant de partir en guerre contre un ennemi réel ou imaginaire, le tout premier devoir d'un catholique qui prétend et qui doit savoir quelque chose, serait d'établir solidement ses positions intellectuelles et de ne pas oublier que l'Église, maîtresse par excellence de vérité, possède sur l'éducation une doctrine de tout repos, parce que fondée sur la psychologie objective et sur la connaissance intégrale de l'homme. Cette doctrine, on la trouve synthétisée dans une admirable encyclique de Pie XI, *Repræsentanti in Terra*, du 31 décembre 1929. Quel cas un catholique doit-il en faire?

Une encyclique contient l'enseignement pour ainsi dire *officiel* de Rome sur une matière donnée; elle ne s'impose certes pas à l'esprit des fidèles avec la même instance et la même rigueur d'autorité que la définition solennelle d'un dogme, tels ceux de l'infaillibilité pontificale ou de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie, que nous devons croire sous peine d'hérésie. Ce serait pourtant, de la part d'un catholique, d'un enfant de l'Église, une très grave imprudence, pour ne pas dire une audacieuse témérité, de s'en écarter volontairement, s'il veut bien considérer l'incomparable valeur intrinsèque d'une lettre encyclique et la haute autorité dont elle se trouve revêtue. « Considérées comme documents purement humains, écrit Mgr L.-A. Paquet, dans des pages qui sont à consulter sur ce point de doctrine, les encycliques surpassent déjà, en gage de véracité et en valeur d'intellectualité, tout ce qui émane de l'esprit et de la plume de l'homme . . . La valeur des encycliques s'accroît, par-dessus tout, du fait capital que ces lettres portent le nom du Chef infaillible de l'Église, et qu'elles revêtent, par cela même, un cachet de singulière et irréfragable autorité [3]. » Est-ce assez pour commander notre respect, assurer notre confiance, raffermir notre certitude?

Comment expliquer alors que beaucoup de nos maîtres catholiques ne connaissent pas même un iota de cet essentiel et irremplaçable ensei-

[3] *L'Académie Canadienne Saint-Thomas d'Aquin*, septième session, Québec, Editions de *l'Action Catholique*, 1938, p. 15-17.

gnement pontifical sur l'éducation? Pour se tenir à la page, on aura puisé à toutes les sources modernes profanes; on aura lu, étudié les traités des pédagogues protestants ou neutres: traités qui, pour contenir d'excellents aperçus, des considérations fort justes et des directives très pratiques, n'en procèdent pas moins d'un esprit à tendances matérialistes ou d'un cerveau athée; et tout en se proclamant instituteur chrétien par fonction et même par désir ou intention, on ignorera à peu près tout des authentiques principes humains et surnaturels qui doivent éclairer la route de l'éducateur catholique.

Récemment, un membre du corps professoral de notre Université prononçait une allocution, à un dîner-causerie, devant une centaine d'instituteurs et d'institutrices catholiques de langue anglaise. Suivant de près le texte de l'encyclique *Repræsentanti in Terra,* l'orateur ne put trouver mieux que de résumer la doctrine pontificale en matière d'éducation. Quel ne fut pas son étonnement, sa stupéfaction! La plupart de ces professionnels de l'enseignement ignoraient l'existence même de ce magistral document et la presque totalité d'entre eux ne l'avaient jamais lu. Est-ce assez navrant? Contentons-nous de cette unique expérience et ne poussons pas l'enquête davantage. Qui sait si le résultat n'en serait pas trop cruel?

* * *

Ajoutons, en second lieu, qu'à toutes les récriminations, quelle que soit leur source, on ne doit pas, assurément, attribuer une égale importance. Les uns, ils sont nombreux, se livrent à ce sport de la critique destructive par dilettantisme, tournure d'esprit ou snobisme, comme il en est qui font du ski ou du tennis: pour suivre le courant, la mode. D'autres — sont-ils moins nombreux? — s'y adonnent pour le très banal plaisir de s'entendre parler, de pérorer, de rouler des phrases, en scrutant du coin de l'œil l'effet de leur beau langage. Ces deux façons d'agir sont à peu près innocentes en soi; laissons-les défiler en leur accordant tout au plus l'honneur d'un regard, d'une mention. D'autres enfin ne manquent pas de griefs concrets qu'ils enrobent de formules ajustées. Quelle attitude tenir devant ces derniers?

Qui que nous soyons, il serait de mauvaise tactique, fût-ce pour les plus louables motifs, de nier les déficiences certaines, les torts réels. Inu-

tile de s'illusionner, de se fermer volontairement les yeux. Pour appliquer prudemment un remède, il importe au préalable d'établir correctement le diagnostic. Soyons pourtant assez circonspects pour n'accepter que les verdicts des plus excellents connaisseurs et pour ne pas donner créance au premier charlatan venu. Ce n'est pas à la foule, à la masse qu'il appartient de se donner comme guides dans un domaine où les spécialistes eux-mêmes ne s'avancent qu'avec une minutieuse prudence et une crainte en quelque sorte révérentielle. Mgr Olivier Maurault, p. s. s., recteur de l'Université de Montréal, écrit, dans *Propos et Portraits:* « Les journaux de tous les pays organisent périodiquement des consultations publiques sur ce sujet [l'éducation]. A moins que l'éditeur n'exerce un contrôle sévère, la collection d'articles qui paraît alors est trop souvent un chaos lamentable d'utopies, d'erreurs pédagogiques et d'ignorances. Rien d'étonnant à cela. Il suffit d'avoir pratiqué l'enseignement et l'éducation pendant quelques années pour savoir qu'on n'en peut traiter sensément qu'après une longue expérience et toujours avec beaucoup de délicatesse [4]. » Rien de plus vrai.

Méfions-nous donc des jugements trop croustillants, trop poivrés ou trop vifs. Ils frappent juste parfois; ils courent plus souvent le risque de porter des coups illicites. Je préfère un esprit qui procède avec plus de réserve et de discrétion: c'est un signe de sagesse pratique, et la sagesse pratique elle-même n'est pas d'ordinaire si loin de la vérité toute crue.

Cette délicatesse, que recommande avec raison Mgr Maurault, et dont M. Édouard Montpetit nous donne un bel exemple dans ses *Reflets d'Amérique* [5], ne se conçoit pas sans une autre qualité, précieuse entre toutes, qui s'appelle la largeur d'esprit ou une très souple compréhension des hommes et des situations concrètes. Le si regretté Louis Francœur, qui fut un de nos hommes les plus cultivés, a laissé sur ce thème des lignes dignes de son nom, que j'emprunte à Blaise Orlier: « L'homme intelligent, s'il l'est vraiment, comprend tout, explique beaucoup et tolère largement. Il sait qu'il n'a pas le droit d'affliger son voisin de ses propres règles de conduite: il sent, plus ou moins clairement selon son intelligen-

[4] Mgr Olivier MAURAULT, *Propos et Portraits*, Montréal, 1940, p. 224.
[5] Editions Bernard Valiquette, Montréal, 1940.

ce, que son opinion à lui ne vaut pas, en elle-même, plus que celle de son frère. Et s'il est forcé par les circonstances d'assumer le périlleux devoir de tracer aux autres une ligne de préférence ou de conduite, il y apporte toute la sympathie du monde, fortifiée de la salutaire terreur de se rendre ridicule [6]. » Tâche redoutable que celle-là. « Très rares sont les gens intelligents qui la veulent assumer. S'il est vrai que l'étymologie même du mot « intelligence » implique l'art de lire entre les lignes, de comprendre, de discerner, de deviner et de pressentir, les chances sont grandes que le désir d'un homme de se faire le juge et le guide de ses frères, soit en raison inverse de son intelligence même [7]. » Profondes paroles et magnifique exhortation de vraie charité chrétienne.

Car c'est bien à cela finalement qu'il faut en venir. Cette largeur d'esprit suppose en effet une grande souplesse intérieure, un terrible dégagement de soi-même, une adaptation psychologique qui restera toujours impossible sans la charité. C'est pourquoi un grand spirituel contemporain, Dom Columba Marmion, nous a laissé ce petit bouquet d'où émane un pur arome de vérité: « Il n'appartient vraiment qu'aux saints de comprendre toutes les misères et surtout d'y compatir [8]. »

Voici pourtant un phénomène curieux, paradoxal. Qui n'a parfois observé que ceux qui prétendent avoir beaucoup de largeur d'esprit sont souvent ceux qui en manquent le plus? S'ils en sont aussi grassement pourvus qu'ils se l'imaginent, comment se fait-il qu'ils ne soient pas capables de comprendre, eux, les *broad-minded,* que d'autres puissent avoir des idées différentes des leurs? qu'ils s'insurgent avec indignation contre toute attitude qui ne s'adapte pas exactement au moule rigide de leurs concepts? Attention! ta condamnation sort de ta propre bouche; tu te prends à ton propre piège, tu te mets le doigt dans l'œil jusqu'à la *quatrième* phalange: « En jugeant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges » (Saint Paul, *Épître aux Romains,* 2, 1.) Ce serait un hors-d'œuvre de parcourir présentement tous les marchés où ce paradoxe a cours. Quant aux problèmes scolaires, retenons qu'ils sont trop graves en eux-mêmes et trop chargés de conséquences pour qu'on se départisse en les étudiant de la sérénité d'âme et du

[6] Blaise ORLIER [pseudonyme], *Louis Francœur,* Ottawa, 1941, p. 17. Il faut lire tout ce paragraphe intitulé *Contre les barrières,* p. 17-20.
[7] *Id., ib.,* p. 18.
[8] Dom C. MARMION, *Le Christ, idéal du moine,* Desclée, 1922, p. 539.

généreux désintéressement qui, seuls, permettent de voir clair et d'espérer atteindre les résultats désirés. Car, en somme, que veut-on? que cherche-t-on? pour le triomphe de quelle cause se démène-t-on? A quoi doivent rimer toutes ces querelles verbales ou écrites, tout ce branle-bas autour de l'école, sinon au bien-être même de la famille et de l'école, de l'Église et de notre nationalité? Si, par malheur, toute cette agitation s'inspire de quelque ambition vénale ou de quelque passion aussi peu louable, on peut être sûr qu'elle provoquera, tôt ou tard, une catastrophe pour la cause elle-même que l'on prétend défendre. Ce n'est jamais impunément que l'on renverse l'ordre naturel ou métaphysique des choses, que l'on subordonne le but aux moyens, l'honnête à l'utile.

* * *

Ma troisième remarque s'exprime par un vœu: qu'on veuille bien, avant de formuler ses griefs plus ou moins graves, plus ou moins fondés, sur les éducateurs, tenir un plus juste compte de la tâche immense qui leur incombe. Si on les censure très rigoureusement parfois, ne serait-ce pas que, par un procédé bien humain, on confronte le réel à l'idéal, l'existant à l'abstrait, le relatif à l'absolu? Ceci fait penser aux joueurs de bridge qui se perdent en spéculation une fois que la main est jouée et pour qui la partie ne semble vraiment commencer qu'une fois terminée. Toute œuvre humaine, ne l'oublions pas, est nécessairement déficiente, boiteuse et, par conséquent — qui le nie? — susceptible d'amélioration. Mais ce serait une tactique ridicule, un procédé enfantin, d'arracher l'arbre du sol, sous prétexte de mieux l'émonder.

De plus, on néglige peut-être de considérer que l'éducation la mieux soignée, poursuivie dans les conditions les plus favorables n'a toujours donné et ne donnera toujours que des succès très relatifs. Et ceci, à quoi tient-il, sinon à la difficulté intrinsèque que comporte l'éducation de l'homme?

Éduquer: quelle œuvre! quel art délicat! « Qu'y a-t-il de plus grand, écrit le prince des Pères grecs, saint Jean Chrysostome, que de gouverner les âmes, et de former les jeunes gens aux bonnes mœurs? Certes, à tout peintre, à tout sculpteur, à tout artiste, je préfère de loin celui qui sait façonner les cœurs [9]. »

[9] *Commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu*, 18, Homélie 60 (cité dans le bréviaire romain, 27 août, 9e leçon).

Celui-ci forme l'esprit, celui-là moule la matière. Le spirituel réagit, il est essentiellement actif; la matière, au contraire, est inerte, passive et ne peut que se laisser faire. Si dans l'un et l'autre domaines les simples artisans fourmillent, les vrais artistes sont rares. « Sur vingt instituteurs, avoue un principal d'école normale de longue expérience, c'est à peine si on rencontre un véritable éducateur. » Et les plus excellents de cette espèce rare ne livrent pas à la postérité seulement des chefs-d'œuvre. Oui, tâche ardue que celle d'éduquer! J'avoue percevoir plus d'objective vérité que de plainte dans ces exclamations souvent surprises sur les lèvres de nos plus généreuses mamans: « C'est dur aujourd'hui d'élever une famille. » Aujourd'hui? Illusion. Est-ce que ça ne l'a pas toujours été? Saint François de Sales était d'avis qu'une seule âme pouvait tenir lieu de diocèse et, à elle seule, occuper un évêque. Une âme, c'est même plus qu'un diocèse, c'est tout un monde. Et quel monde de merveilles et de misères inconnues! Elle serait bien venue ici la fameuse page de Pascal: « Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige. Juge de toutes choses, imbécile vers de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement? » (*Pensées*, sect. VII.) Tel est le sujet à éduquer, tel est l'humus duquel il faudrait, dans l'esprit de plusieurs, ne tirer que de merveilleuses moissons.

Est-ce possible? Disons carrément que non. Là où Dieu lui-même — qu'on me passe le mot — a manqué son coup, faudrait-il que l'éducateur humain n'escompte que des succès? Notre-Seigneur, tout Dieu qu'il était, avec sa connaissance profonde, divine de l'esprit et du cœur humains, avec sa puissance d'attrait et de suggestion, avec toutes ses perfections sans limites, Notre-Seigneur, le Maître par excellence, n'a pas fait de l'éducation de ses apôtres une réussite complète. Il n'en avait pourtant que douze et, sur ces douze, il y eut un voleur, un traître: Judas. Pour un échec, c'est un fameux. Oserons-nous demander: « A qui la faute? »

Remontons plus haut, à l'aurore même des temps, au paradis terrestre. Là encore, dans son œuvre éducatrice — car, ç'en est une, — on relève un autre revers, un autre insuccès pour Dieu. Pourquoi? Les con-

ditions dans lesquelles devait se poursuivre l'éducation de nos premiers parents étaient pourtant idéales; le régime on ne peut plus favorable. Chez eux en effet, point de déséquilibre intérieur, point de pernicieuses tendances résultant de l'hérédité ou de l'atavisme, point de néfastes influences de l'entourage — ils étaient seuls, — point de scandales ni de mauvais exemples; et du côté du Maître, qui est Dieu en personne, pas la moindre imperfection, faiblesse ou impuissance. Et cependant qu'est-il arrivé? Encore une fois, oserons-nous demander: « A qui la faute? »

Toutes les pages de la Bible nous apportent des désenchantements de ce genre. Caïn fut homicide. Noé, « le père des vivants » se voit contraint de maudire Cham; et le saint patriarche Jacob n'eut vraiment pas de quoi s'enorgueillir outre mesure de sa progéniture. Ils n'étaient point, je le veux, des spécialistes, des pédagogues diplômés; tout de même ces faits ont une signification. Ils nous forcent à ne pas perdre de vue l'inscrutable mystère de fragilité qui se trouve à la plus profonde racine de toute faiblesse et de toute déchéance humaine.

Est-il bien sûr, du reste, que les grands précepteurs dont l'histoire a conservé les noms et dont les œuvres sont encore vivantes à l'esprit de tous, n'aient toujours enregistré que des succès? On discute assez le cas de Bossuet, qui certes ne manquait pas de génie, et qui en employa une bonne part à l'éducation du dauphin [10].

Fénelon aurait été plus heureux avec les enfants de France, surtout avec le duc de Bourgogne: « On sait le portrait que Saint-Simon a tracé du jeune prince; après une peinture dont certains traits conviennent à Néron, l'inimitable mémorialiste ajoute: « De cet abîme sortit un prince

[10] Sur le préceptorat de Bossuet, voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Bossuet*, par A. Largent, col. 1055-1057. « Bossuet a-t-il réussi, et, roi, le dauphin eût-il fait honneur à son maître? Celui-ci, plus d'une fois, s'est plaint de l'inapplication de son élève. N'oublions pas qu'il n'avait pas commencé l'œuvre de cette éducation; qu'il remplaçait le président de Perigny dont les minutieuses exigences avaient rebuté et fatigué d'avance le dauphin; n'oublions pas non plus que les rudesses du gouverneur, Montausier, ne facilitèrent point sa tâche. Après tout, ce prince que maint témoignage nous représente comme brave, humain, sensé, et dont les larmes du peuple honorèrent la mort, fut-il aussi nul que l'a prétendu la haine enfiellée du duc de Saint-Simon? « Son règne, a-t-on dit, n'eût ressemblé en rien à celui de son père. Sous un prince d'humeur pacifique, *vivant fort bien sans gloire*, la France se serait reposée avec plus de dignité que sous ce régent dont Saint-Simon possédait toute la confiance; et qui oserait dire que, dans ce cas, la France aurait perdu au change? (R. P. Charles Daniel, S.J., *Bossuet à la cour de Louis XIV*, dans les *Etudes religieuses*, mars 1866) » (voir *loc. cit.*, col. 1056).

« En règle générale, dit Brunetière, il est toujours prudent de commencer par ne pas croire Saint-Simon » (*Manuel de l'histoire de la littérature française*, 1898, p. 246, cité dans D. T. C., art. *Fénelon*, par A. Largent, col. 2140).

affable, doux, humain, modéré, patient, pénitent, etc. » Fénelon avait ainsi fait un miracle; mais ce miracle, Saint-Simon l'exagère non par sympathie pour le précepteur, mais pour relever un prince sous le règne duquel il fondait tant d'espérance . . . La vérité, c'est que, par des soins intelligents, assidus, infatigables, d'un adolescent extrêmement orgueilleux, follement violent, fantasque à l'excès, Fénelon fit le prince irréprochable dont la France espérait tant et qu'elle a tant regretté [11]. »

La leçon qui se dégage spontanément de ces précieux enseignements, retenons-la; il faudrait pour de bon nous abstenir de toute sévérité outrancière à l'égard des éducateurs, user, dans nos paroles et dans nos appréciations intimes, de beaucoup de prudence et de réserve.

* * *

L'esprit, une fois délivré de la tyrannie des préjugés, devenu souple, se trouvera en état d'épouser fidèlement toutes les formes, tous les contours de l'objet qui sollicitera son attention. Mais cet objet, il faudra, sous peine d'adultérer la vérité, le considérer sur toutes ses faces. A la rigueur, personne ne peut raisonnablement s'objecter à une étude partielle, fragmentaire d'une question. Ce morcellement apparaît même comme une nécessité à l'intelligence humaine, qui ne peut tout embrasser d'un seul regard. Il ne faudrait pas toutefois se méprendre soi-même, se tromper à son propre jeu et finir par se convaincre qu'au moment où l'esprit se fixe intentionnellement sur un aspect particulier d'une question, il en ait une saisie globale, entière. Il n'est défendu à personne de porter volontairement des œillères afin de mieux voir devant soi, mais il n'est pas permis d'oublier que l'on en porte. Or, le truc est plus facile que l'on ne croit; ce n'est donc pas témérité d'affirmer qu'un exposé *partiel* risque souvent, à moins de vigilance, de dégénérer en exposé *partial*.

Ce danger se transforme tôt en une véritable menace, pour peu que l'on adopte une attitude combattive, de défense ou d'attaque. Rien de plus écartant que la polémique ou les positions apologétiques. Il importe alors, pense-t-on, de ne prêter flanc à aucun mouvement de l'adversaire, de ne lui concéder aucun gage de victoire, de tout tirer à soi. Ainsi, on a

[11] *Id., ibid.*, col. 2141.

vu certains théologiens ne construire leur apologétique qu'en vue d'adversaires à réfuter, de difficultés à résoudre. Méthode bien précaire, absolument capricieuse et instable, évoluant au gré des fantaisies intellectuelles des fauteurs de trouble. Ce n'est pas là bâtir sur le roc. La meilleure défense de l'erreur, c'est encore la simple et nue vérité, tout comme le soleil est l'irréductible ennemi des ombres et des ténèbres.

* * *

Il reste un dernier point obscur dont le rappel et la considération sont indispensables à la rectitude de nos jugements. C'est la difficulté très réelle et même parfois très grande qui existe de rattacher un phénomène ou un effet d'ordre psychologique et moral à *ses* véritables causes. Je dis bien: *ses*, car la cause est rarement unique.

Combien de nos méprises ne sont que la transposition en actes, paroles ou sentiments, du vieil aphorisme: *post hoc, ergo propter hoc!* Ceci vient après cela, donc ceci découle de cela. Parce que François est fils de monsieur et de madame X, donc ses parents sont la cause, l'unique, de toutes les bévues que François a commises depuis l'âge de raison et qu'il lui arrivera de commettre jusqu'à la fin de ses jours. Parce que Pierre a complété ses études dans telle ou telle institution et qu'à peine sorti il n'est point de frasques qu'il ne se permette, c'est l'institution qui est l'unique responsable de toutes les sottises de Pierre; la méthode pédagogique qui a fourni un si piètre résultat est donc de soi désastreuse. Condamnant la thèse, on se réfugie d'un bond à l'autre extrême, dans l'antithèse: Périsse la liberté, l'initiative, et vive le régime militaire! Ou bien: Périsse la contrainte, et vive la spontanéité! laissons tout faire. Pauvre philosophie! Pauvre nous!

Constater un fait est fort simple. Il suffit pour cela d'avoir des yeux, une intelligence et de ne pas dormir. Interpréter un fait, c'est-à-dire le rattacher à ses causes, à ses vraies causes, voilà qui exige réflexion et prudence. C'est l'œuvre propre de l'esprit humain, capable de comparer, d'établir des rapports, de saisir un lien de dépendance. Ce lien, qui ne peut pas ne pas exister — car, malgré l'aberration de certains philosophes, *rien ne sort de rien;* le monde n'est pas une simple succession de phénomènes sans rattachement causal du postérieur à l'antérieur, — ce

lien, dis-je, combien ténu et subtil il est parfois. Que de phénomènes physiques dont l'explication reste un pur mystère. « Nous ne savons le tout de rien », disait Pascal. Tout vrai savant, qui dévoile le fond de sa pensée, ne parle pas autrement.

Il va sans dire que l'ordre psychique échappe encore davantage à nos investigations. Y a-t-il vraiment, comme nos censures hâtives des éducateurs le laissent entendre, un effet quelconque à paternité unique, exclusive? Telle faillite morale déplorable est-elle bien le résultat de cette seule influence que nous avons saisie et qui nous a pour ainsi dire fascinés, hypnotisés? Ne serait-elle pas plutôt le produit de plusieurs agents concourants, le point de convergence ou de rencontre de tout un faisceau d'influences, d'intensité fort variable, et dont la prédominante reste souvent difficile à retracer?

Sans doute, il existe des lois générales fondées sur la nature même des choses, ou connues par l'expérience scientifique; elles indiquent ce qui *normalement* se produit. Je dirai ainsi que la famille, parce qu'elle est le milieu naturel de l'enfant, exerce sur lui une influence supérieure à celle de l'école. Mais, devant un cas concret, ce n'est plus si simple; qui pourra dire que la loi a joué dans toute sa rigueur? Rappelons-nous, selon le mot de Pasteur, je crois, que « chaque cas est un cas »; que s'il y a des *maladies* semblables, il n'y a pas de *malades* semblables. Telle parole ou tel coup de baguette sur les doigts produit autant de réactions différentes qu'il existe d'individus à l'entendre et à le recevoir. Ce qui est tonique pour une âme peut être poison pour une autre. Allons, nous les sages, débrouiller infailliblement tout cela, juger sans appel, condamner sans retour!

Ainsi que l'écrit le P. Charmot, « L'éducation est une science pratique qui vaut surtout par ses résultats [12] »; oui, fort bien, mais à condition qu'il soit clairement établi que les résultats en question soient les fruits naturels de la méthode, l'épi de la semence, et non l'ivraie clandestinement introduite dans le champ par quelque *inimicus homo*.

* * *

Posons, sans récapituler, le point final. Délibérément, les présentes observations sur l'attitude à prendre devant les critiques qu'ont à subir

[12] *L'Amour humain*, p. 102.

les éducateurs, ont voulu être générales. Elles ont été faites uniquement dans un esprit de conciliation et de bonne entente. Trop de problèmes vitaux, d'ordre national, ont été jusqu'ici subordonnés aux mesquines ambitions humaines; au lieu de les servir, comme l'ordre l'exigeait, on s'en est servi: les reines sont devenues de simples suivantes, parfois même des esclaves. De grâce, ne multiplions pas les victimes; l'holocauste est déjà trop considérable. C'est un crime de nous soumettre à une pareille saignée, de faire un pareil gaspillage de forces vives. Par l'union, le désintéressement, l'effort commun, sauvons et améliorons, par tous les moyens, ce qui reste, ce qui fera demain: la jeunesse.

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

The American Key

Darkness may restore and deepen the vision blinded by sunshine. The war has given us insight. It was only yesterday, though it seems a long time ago, when many Canadians denounced the imperial tie because it might drag the Dominion into war at the heels of Britain. These Canadians wanted the grown-up daughter to assert her independence by waving good-bye to mother, quite oblivious of the fact that the daughter's independence had long since been forever compromised by her American marriage. Nothing, not even an American divorce, can dissolve this tie. Canada never has had, and never can have, more than a limited independence. She preserved more of it than she lost when, with sound instinct, she rejected American neutrality for British belligerency in September 1939. By making that decision she avoided the doubly humiliating course of deserting Great Britain and then having to return to the rescue, tagging along at the heels of the United States: for the tragic events that have made us all see the vital dependence of Canada upon the United States have at the same time revealed the vital dependence not only of Britain upon the United States, but also of the United States upon Britain.

Now that national independence has become a shattered myth even in the strongest country on this earth, and mutual interdependence has won wide recognition, it may be easier to look back and see how the development of British colonial policy and the transformation of the Empire into the British Commonwealth of Nations have been conditioned by the American Revolution, the existence of the republic to which it gave birth, and the close juxtaposition of the United States and British North America. The clues to the evolution of the Empire from the time when it seemed to have crashed in the eighteenth century have naturally been sought in British North America because it constituted the senior portion of the surviving overseas Empire. Here, on the whole, the mother country worked out her colonial policy. But for a full understanding of

this evolution of the Empire we should open the Canadian lock with the American key that fits it. The subject is inviting, but immense. No article could begin to do justice to it, and all that is attempted here is a short and very sketchy survey.

To begin with the American Revolution, it set back the development of the Empire by effecting a reaction in its character and by establishing a reactionary policy in its center. From being an empire composed chiefly of colonies which were not only populous and wealthy, but were also politically mature enough for the fullest measure of self-government, it suddenly became an empire of poor and weak colonies, unable to stand on their own feet for a long time to come. The grown-up family was gone, and the mother was starting over again with a family of little children. But she was not the same parent. Something had been burnt in upon her mind and heart. It was the fear of another American Revolution, which would destroy what was left of the Empire in America. This fear inspired the reactionary policy of the next two generations. Naturally the home government was intent on avoiding the mistakes that had produced the tragedy and would reproduce it. According to the common diagnosis of the day, these mistakes were first letting the colonies develop practically free of control and then attempting to tax them. Never again would the mother country tax a colony. Never again would she let her children get out of hand. These became the two cardinal principles of colonial management. The first principle, proclaimed by an act of Parliament in 1778, was of course not reactionary at all; but the second was wholly so.

How were the colonies to be kept in leading strings? By going back to two old systems that had been neglected, and by applying them more strictly. One was commercial and the other governmental. The Old Colonial System, which seemed to have expired during the peace negotiations when both sides took for granted that there would have to be a large measure of reciprocity between the new United States and the old Empire, was saved from burial in the peace treaty by the mutual eagerness of the American commissioners and the British government to end the war; and before it could be buried in the commercial treaty that was to have supplemented and completed the peace, Lord Sheffield revived the corpse to vigorous life. But this life could not be as complete as the

high priest of the sacred navigation laws proclaimed that it would be. The old colonies, which had burst through the closed commercial system from the inside, now burst through from the outside. Great Britain had been unable to get peace without continuing to share her North American fisheries with the United States. She had to open her West Indies to a limited extent for the admission of their supplies because these islands could not live without them, and nature defeated her hope that she would soon see her North American colonies provide a substitute. It was also impossible for her to prevent these colonies from pursuing some trade with their independent neighbours next door. The Maritime Provinces were much closer to New England than Acadia had been when its French leaders commenced their commerce with Boston.

The problem presented by the old Province of Quebec and its successors, the two Canadas, was more difficult. Here was a new condition in the history of the Empire, a condition which had never been contemplated by the navigation laws. These had been framed with only maritime colonies in view and they were therefore silent on land communication and inland navigation connecting a colony with a country outside the Empire. As early as 1785, the British government began to see the possibility of a breakdown of the Old Colonial System in the interior of America, and in the following year instructions to the governor clearly suggest a question which foreshadows another important question of two generations later. Might not geography emancipate Upper Canada, the separate establishment of which was then contemplated, if the mother country would not allow it to remain outside the Old Colonial System? This was a poser for a government anxious to retain as much of the system as possible. An embarrassed London left the regulation of this extra-imperial trade to local legislative action, which was of course subject to direction and revision by London. There is need for a closer study of this regulation and of the international intercourse to which it was applied. This subject has been too much obscured by the well-known story of the boundary-defying fur trade, which should not be regarded as the only foundation of the Empire of the St. Lawrence.

The traditional governmental system, that of governor, council, and assembly, had run off the imperial track in the old colonies because

the assembly, by gaining too much power, had upset the balance. This was the common British interpretation of what had happened: and one might have expected, as a result, a movement to improve the machine by discarding the troublesome part. But no such movement followed, despite appearances in Cape Breton, which was severed from Nova Scotia in 1784 without being given an elected chamber. The self-denying ordinance adopted by Parliament in 1778 made assemblies more necessary than ever, for colonies must have revenues. This was the prime cause of the establishment of representative government by the Constitutional Act of 1791. Thus the American Revolution, instead of eliminating the democratic element, actually fixed it more firmly in the system of colonial government. The acceptance of this fact was easy because it harmonized with the prevailing concept of the British constitution. Before Americans raised their voices in praise of their constitution as the best in the world, ascribing its supreme virtue to internal checks and balances, Britons were singing the same hymn in honour of their own creation, which was to them an ideal mixture of the three great principles of government, monarchic, aristocratic, and democratic.

What seemed to be necessary in the remaining colonies was to preserve the proper proportion between these principles, so that the third would never again overpower the other two. These were to be strengthened. Therefore there was a union of colonies under one executive head, first on a smaller scale in 1784, and then on a larger one in 1786. In the former year Prince Edward Island, to anticipate its change of name from that of a saint to that of a sinner, was placed under the governor of Nova Scotia; and Cape Breton, though cut off, was given a similar status. In the latter year Lord Dorchester became governor-in-chief of all the British North American colonies with the exception of Newfoundland, and commander-in-chief of all the forces in them, including Newfoundland. Another device to uphold the authority of the crown was the institution of generous crown reserves in Upper and Lower Canada at the time of the division.

Concern for the aristocratic principle appears clearly in what Grenville did to the council when he prepared the Constitutional Act. He observed that the colonial counterpart of the House of Lords had never

been allowed to develop, having been bound in its infancy by the imposition of another and quite incompatible function, that of an executive body. In this capacity, its members had been necessarily subject to removal at will, which made it impossible for them to become an independent upper chamber of a legislature after the English pattern. Therefore he sought to free the aristocratic element by cutting it loose from the executive incubus; and when the two Canadas began their existence they were the first colonies to have their councils differentiated according to function, the legislative councillors holding their seats for life. This innovation, which was later copied elsewhere, was designed to provide an effective counterpoise to the elected chambers.

A further check upon the democratic element was the partial application of the principle of *divide et impera* which, in contrast to the consolidation of the monarchical element, granted the loyalist prayers for a separate New Brunswick before ever these prayers were heard by the government in London. Two small assemblies with a long distance between them would be less dangerous than one big chamber. The same calculation, though inspired by a more distant prospect, seems to have suggested the simultaneous amputation of Cape Breton [1]. When the old Nova Scotia was thus split up for representative purposes, it is small wonder that Chief Justice William Smith's ambitious plans to endow the whole of British North America with a superlegislature met with such short shrift in the Empire's capital.

The American Revolution thus induced the British government to tune up the old machine so that it would operate more perfectly, and it did run along quite smoothly for a considerable time. The reason for the success is not to be found in the new adjustments designed to give freer action to the monarchical and aristocratic parts. These adjustments seem to have made no more practical difference than those of many a wayside mechanic to a modern traveller's ancient car. The appointment of one governor for all the colonies, each with a lieutenant-governor to act during his absence, accomplished nothing because conditions held the former official in his principal province. The endowment of the executive in the two Canadas acquired no value until too late to be of use. The

[1] Other considerations were responsible for the division of the old Province of Quebec.

Canadian divorce of the legislative from the executive council was largely illusory, the members of the latter body being the leaders in the former. The practise of fission and the prohibition of fusion undoubtedly provided an effective brake on the democratic part, but the chief explanation of the absence of serious trouble seems to lie in something that has been noted earlier. On the whole, the system worked well because it suited the character of the colonial Empire as it had been altered by the American Revolution.

A harmony so fortuitous could not last indefinitely. The system was not static, and neither were the colonies. It degenerated and they developed. Either of these changes would have produced trouble. Acting together they hastened it.

The degeneration of the system was quite different from what had been allowed in the lost Empire. There, through, a neglect that was not to be repeated, the assembly had got out of hand. Here there was a sclerosis in the executive department. The trouble sprang from the natural difficulty of finding in the colonies of those early days men with education and ability that fitted them for appointment to public office. Once found, they were too valuable to lose. Thus they became entrenched in the service, their permanent tenure hardening into custom. The one exception was the representative of the King in each colony. He could be only a temporary sojourner because he was almost invariably a military officer sent out from England or transferred from another station. If his administration was a failure, he was recalled; if it was a success, he was rewarded by being promoted to a more important command elsewhere. The man who replaced him, likewise a stranger to the land and its people, naturally leaned on the permanent officials for advice on how he should carry out his orders from London. Moreover, these orders had to be based on some information about the colony; and this information was secured from him and his predecessors who, in turn, had got it largely from this very group of officials. So it came to pass that the government of each colony, though theoretically controlled by the mother country through the governor or lieutenant-governor aided by the councillors whom he could select and remove, fell into the hands of a close little oligarchy in the provincial capital — the members of the

council who, with their friends and relatives, filled every important office save that of the King's representative. Legally they were responsible to him and, through him, to the home government: practically they were not, because he was a stranger and London was far off: and neither legally nor practically were they responsible to the assembly.

This perversion made the system doubly intolerable as the colonies approached the adolescent stage in their development, and the natural result was a rising demand for self-government. But the consequent struggle cannot be properly understood if it is dissociated from the American background. This intensified the strain by a double influence, on the one hand by stimulating the demand for self-government and on the other by stiffening the resistance to it.

The mere knowledge that exultant American democracy lived right next door was a strong and persistent stimulus to frustrated democracy in British North America. The disparity between the adjacent political systems was such that the greater was bound to subvert the lesser by the power of suggestion. This influence in the striving for responsible government has been too much ignored, though it is generally admitted that the contagion of the ever-present American example has been one of the most influential forces in Canadian history down to our own day.

The opposite reaction of the American background upon the struggle over self-government in the colonies illustrates an equally well-known factor in Canadian history — the instinctive resistance to the pull of the United States. The popular attack against the ruling cliques was checked by something much stronger than the selfishness of office-holders clinging to power. The Reformers had to combat two honest convictions that rallied considerable local support behind the little oligarchies and gave them the stout backing of the home government. One conviction was that self-government would be bad government because the majority could never be entrusted with the control of public affairs, to prove which the workings of American democracy were freely cited. This attitude of mind is not surprising if we remember that, in the awakening and triumph of democracy, the colonies followed the United States and anticipated the mother country, where the mass of the people did not get the vote until long after they had it out here. The other

conviction was that colonial self-government would lead straight to colonial independence, to the break-up of the Empire. Here was the greatest obstacle in the path of the Reformers. They had to fight the invulnerable ghost of the American Revolution.

In the end, the fear of another American Revolution decided the issue, though Durham would not have had it so. The denial of colonial self-government lest it destroy the Empire was, he insisted, both false and dangerous. The attempt to restrain the colonies would defeat itself by determining them to break away. Their people would cease to be British if their British birthright were withheld. There was only one way to keep them attached to the mother country, and that was to give them the same liberty to govern themselves as the people at home enjoyed. Instead of a policy of force inspired by fear, he demanded a policy of freedom inspired by faith. This, he proclaimed, was the sovereign cure for the ills that had been disturbing British North America. This was the magic that would bind the Empire together.

Durham could not convert the authorities in London because they were too logical. When he leaped to the conclusion that the cabinet system should be adopted in British North America, he did not remove the intellectual obstacle which prevented them from following him. It was no *pons asinorum,* but a simple self-evident truth: governors could not become constitutional monarchs without breaking up sovereignty in the Empire. However the prophet convinced these hard-headed politicians that a dangerous strain upon imperial unity had developed in the colonies and would have to be relieved by some readjustment. As the rigidity of the local oligarchies seemed to be the direct cause of the trouble, the home government loosened their grip by condemning the custom of permanent tenure of office. Thenceforth the local representatives of the King were to make such judicious appointments and dismissals that the assemblies would not press for control of the executives. But the new flexibility, calling for superhuman ability in the gubernatorial office, could not be realized; and London soon had to face squarely the fact that the people in the colonies were determined to control their own governments through their own elected representatives.

The British cabinet's decision to grant responsible government was not the courageous act which many have supposed it was. True it is

that the Colonial Secretary had caught the noble vision of his late brother-in-law, but in this he was peculiar. His colleagues, including the Prime Minister whose words stirred Engin's bitter outcry against « the sting in the tail », appear to have been moved by despair, for they were still obsessed by the antinomy of imperial unity and colonial self-government. They had not conquered their fear of another American Revolution. It had at last conquered them, and it turned them face about. The very thing that had made them resist the colonial demand now made them surrender to it. Continued resistance would sooner or later drive the colonies into revolt, and then no imperial force could hold them within the Empire because they were snuggled too close to the United States. As the colonies were bound to go, it was much better to have a peaceful and friendly parting than a violent and bitter one. Such, it seems, was the decision that these men of little faith thought they were making. Then Durham's magic began to work, though it took some years to show its strength. Meanwhile what had been allowed in British North American was conceded in other parts of the Empire.

Within a few years history repeated itself in the fiscal supplement to the granting of responsible government. The recent triumph of free trade in England, which incidentally destroyed the economic ties of the Old Colonial System and thereby facilitated the conscious abandonment of imperial control over the colonial governments, obscured the fact that these governments might use their new freedom to impose protective duties against the mother country. There, as a consequence, the Galt tariff of 1859 stirred great surprize and indignation. British manufacturers and the British government protested vigorously. But they were helpless. London had to submit because, in the last analysis, British North America was living in the shadow of the United States. Only ten years had passed since annexation had raised its head in Canada. It was only too obvious that if Great Britain would not allow her North American colonies to go their own way in the Empire, they could go their own way out of it. The Australian colonies, lacking this advantage of position, had to wrestle with the home government for seven years (1866-1873) before they got fiscal autonomy; but the Canadian example helped them to get it in the end.

It is in British North America, also, that we find the beginning of colonial consolidation to form substantial national units within the Empire, and again the United States was behind the change. The American Revolution sowed the seed which the American Civil War brought to fruition in the formation of the Dominion. The idea appeared on the morrow of the Revolution, when the British government sent Dorchester out to salvage what had been left of the imperial wreck. Though he failed to draw the fragments together, the idea never quite died. Every now and then some prominent individual in one colony or another came forward with a proposal to realize it, and when Durham visited Canada, he too became a convert. Here it is well to remember what is often forgotten, that the American people, impelled by necessity, rehabilitated an ancient but long discredited form of government, and thereby inaugurated the rather striking growth of federalism in the modern world. In other words, the United States demonstrated the practicability of the formula by which British North America might be united. The United States also suggested more and more strongly that British North America ought to be united. The suggestion sprang from the phenomenal growth of the young republic as it strode like a giant across the continent. If the lost colonies could thus become a great nation, why could not the remaining ones unite and build another? If they did not seek strength in union, could they avoid, in the end, being drawn under the expanding Stars and Stripes? Such questions inspired most of the advocates of federation for these colonies.

When the coming of the railway age lifted the idea of union out of the land of dreams and made it seem both practical and profitable, developments in the United States soon made it appear imperative. In the far West the advancing tide of American settlement swarmed round the Pacific headquarters of the Hudson's Bay Company, precipitating the treaty of 1846 by which territory that had been *de facto* British became *de jure* American. Within a decade the rule of the British company over the empty empire north of the forty-ninth parallel was visibly doomed. This fact raised the problem of what was to happen to this domain, and it is interesting to speculate on whether the outcome was not determined by events in the United States. It looks as if the Civil War gave Canada

this enormous inheritance. The North was approaching the point, if it had not yet got to it, of reaching farther north when the South drew its energies off in the opposite direction; and the war did something else to keep the great British West within the Empire. It is doubtful if the old United Canada, however reorganized, would have been strong enough to acquire and hold this huge territory, but the larger Dominion of Canada was able to do it, by how much margin we cannot say; and it is more than doubtful if there could have been a Dominion of Canada then, or for a long time afterward, without the Civil War.

The Dominion was born, as it was conceived, in fear. The Civil War gave a new and terrible meaning to the old argument that the great republic would sooner or later devour the little adjoining British colonies if they remained divided. How Great Britain incurred the bitter hostility of the United States during this war is well known. That alone endangered British North America. It is less well known that these American hostages of the Empire gave further offence to the fighting republic. Halifax and St. John were notorious bases for Southern blockade-runners, and the Canadian border was alive with Confederate plotters whose threats to Americans across the line kept them in a constant state of alarm. These pin pricks from Canada developed into a nasty jab at St. Albans, Vermont, when the raiders shot up the town, looted the banks, and escaped back to Montreal where, though arrested, they were freed on a legal technicality. With the subjugation of the South, the United States had ample justification to make war on the neighbouring parts of the British Empire; and it had the strength to succeed in this quarter, for in 1865 it had become what most people, including Americans, have forgotten — the greatest military power in the world. The obvious menace welded British North America together.

That federation created at least the illusion of strength is reflected in the public words of contemporary American politicians who would have had their government impose a veto on the organization of this new British power along their exposed flank. Incidentally this was the swan-song of the old American fear of a British attack from the north, and it recalls an interesting motive behind the effective action of London in the formation of the Dominion. The home government's intervention to

pull the colonies together, though not inspired by any thought of constituting a threat against the United States, was distinctly anti-American in design. Strange as it may seem today, leading men in the mother country still harboured the belief that these colonies could not be held within the Empire. They hoped, however, that the establishment of the Dominion would enable the colonies to stand on their own feet as an independent country, thereby reducing to a minimum the possibility of their joining and strenghtening the United States, then the most dangerous foe on the British horizon. As for the attitude of the colonies toward the federation movement, one cannot help noticing some significant differences between them. The opposition was strongest in Prince Edward Island and Nova Scotia, which had no physical contact with the United States and were surrounded by the sea. The knowledge that « Britain rules the waves » gave less confidence to United Canada because of its geographical position. There no serious opposition appeared except among the French, who naturally shied at the immediate prospect of being harnessed with an English-speaking majority. They might have been stampeded into wrecking the proposal had not their far-seeing leaders, particularly Cartier and the hierarchy, discerned through rejection the more hopeless though more distant prospect of being swallowed up by the American monster.

In the subsequent development of a national self-consciousness, Canada has been peculiar among the dominions of the Empire. Even if the others had been formed as early, they would probably have been behind Canada in this growth of spirit because Canada lay cheek by jowl with the United States and none of her younger sisters ever had such a bedfellow. During the half century which elapsed between the birth of this Dominion and the American entry into the last World War, Canadian national sentiment made considerable progress and this was almost entirely the good result of a bad cause — Canadian friction with the United States. Though the big republic was hardly conscious of it, the little Dominion was very sensitive to it. Canadians bitterly resented the way they were forced to open their fisheries to the aggressive Americans. They could hardly be expected to remember the fable of the dog in the manger when they denounced their neighbour as a bully, or the adage

that he who pays the piper calls the tune when they accused the mother country of betraying them. They desperately longed for access to the rich American market for their raw produce, but whenever they knocked the price of admission was too high and the door was slammed in their face — until at last they found and seized a chance to slam their own door. Meanwhile the shaking of Roosevelt I's big stick, so different from the waving of Roosevelt II's magic wand, over the Alaskan boundary had made them rage at the United States and Great Britain too. Then, as if to cap the climax of offence, Americans stayed home while Canadians went off to fight. The anti-American feeling, which has been such a strong stimulus to Canadian nationalism, reached a dangerous pitch before the American plunge into war relieved the tension; but it revived when peace returned to the world and the United States withdrew from it.

Though participation in the war greatly increased national feeling in Canada as in the other dominions, this reaction in the latter lacked the strength that the American background gave to it in the former. For once Canada had marched ahead of the United States; her pride was quickened by the consciousness of having given a valiant account of herself before the eyes of her great neighbour whom she had thought was rather scornful, and it was inflamed at the close of the struggle by American talk of having won the war and of separate Canadian membership in the League of Nations. It was Canada also, because of her intimate American relations, that forced the British government to allow the dominions to plant their own diplomatic representatives abroad. In concluding this glance back over the rise of nationalism in the dominions we may notice another unique feature that was contributed by the North American marriage. Though from 1914 to 1918 imperialism fed nationalism in all the dominions by urging their people to throw all their energies into the war, in times of peace imperial sentiment and national sentiment always worked at cross purposes, except in Canada. Here they frequently cooperated. They have been natural allies in the recurrent suppression of annexationism. The most striking example of this combination was the way they pulled mightily together in English Canada during the election of 1911.

When the growth of nationalism in the various parts of the Empire raised the question of how the old structure could be held together and perhaps drawn together again, the United States unconsciously cast its heavy shadow over any answer. Because Canada was American as well as British her Prime Minister steadily and successfully resisted the pressure of British statesmen who, around the turn of the century, would have established in London some new form of imperial government in which the dominions and the autonomous colonies would have shared responsibility and power with the mother country. Because Canada was American as well as British she felt, long before the comforting assurance was delivered at Kingston in 1938, that the Monroe Doctrine gave her a security as great as, if not greater than, that offered by the Royal Navy; and therefore every peace-time scheme for cooperative imperial defence, such as the building of a real Canadian navy or the payment of an imperial tribute, foundered in Canada. Because Canada was American as well as British, her economic life being too closely knit with that of the United States to be torn away from it, she could never be tied up tight in an imperial *zollverein*. Because Canada was American as well as British, the political and economic reintegration of the Empire was impossible, and the only alternative was that which we have rationalized as the British Commonwealth of Nations.

Thus it would appear that even before the present crisis, which is healing the breach of the eighteenth century, the British Empire owed so much, through Canada, to that part of the Empire which broke off long ago that good British people might have thanked Americans for the revolt of their ancestors [2].

A. L. BURT,
Professor of History.

The University of Minnesota.

[2] EDITORS' note: The author of this article, Mr. A. L. Burt, professor of history at the University of Minnesota, is a Canadian.

D'une culture catholique

La culture n'a qu'une fin, exploiter toutes les ressources de l'homme, les assouplir à sa gouverne pour les orienter vers un rendement maximum et connaturel; elle veut rendre l'homme parfaitement fidèle à lui-même. Que ces derniers mots ne scandalisent personne. On l'a écrit avec grande raison: « L'homme véritablement et pleinement naturel ce n'est pas l'homme de la nature, la terre inculte, c'est l'homme des vertus, la terre humaine, cultivée par la droite raison, l'homme formé par la culture intérieure des vertus intellectuelles et morales. Lui seul a une consistance, une personnalité [1]. »

Pourtant, si une nature sauvage est loin du naturel parfait, si même elle pousse souvent difforme, une culture imprudente peut interrompre ou fausser son développement normal, produire un nain, un être diminué ou bien un être contrefait, un monstre. Elle en viendra même à lui imprimer une orientation qui répugne à ses tendances natives. De toutes les déviations, c'est la plus à craindre. Reprenant l'expression de François Mauriac, nous dirons donc que notre effort intellectuel doit, à tout prix, échapper au « danger de l'attitude ». Le grand romancier désigne par ce mot, une manière d'être ou d'agir qui ne correspond pas à la réalité de l'âme, ne procède pas de ses profondeurs vraies. Comme toute convention, tout plaquage, l'attitude ne traduit pas l'âme réelle, mais la trahit. Plus ou moins, elle est toujours le mensonge de la vie. Qui peut se rendre le témoignage d'échapper à la menace de cette déformation?

Saturé du commerce de ses semblables, désillusionné sur leur compte, le Psalmiste avouait, dans son abattement « Tout homme est menteur » (*Ps.*, 115, 11). Son angoisse nous étreint nous-mêmes: nous le savons, une séparation malheureuse (un divorce peut-être) morcelle notre vie.

[1] MARITAIN, J., *Religion et culture*, 2e édition, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1930, p. 17.

Nous voyons le devoir dans toute son ampleur et sa noblesse, et déjà, une part plus ou moins grande de cette obligation ne peut nous arracher un vrai désir. De cette part même que nous voulons accomplir, tout ne passe pas dans notre vie. N'y aurait-il pas encore une marge entre le peu que nous sommes et ce qui paraît de nous? Dans la mesure de cette marge, on ne dit pas vrai dans sa vie, on ment à son idéal, on donne des apparences, on remplit des fonctions vides de sens.

En fut-il toujours ainsi? Laissons le passé à lui-même. Contentons-nous de nous bien rendre compte que nous vivons dans un monde artificiel, bâti de conventions, d'attitudes et de grimaces. Réseau qui nous enserre, asservit nos mouvements, les fausse. Tout homme doit avoir à cœur de secouer ce joug, de rompre ces liens, de faire éclater cette contrainte.

Une telle servitude paraît humiliante surtout dans le domaine de la pensée. On voit par là la noblesse d'une culture authentique, délivrant l'esprit du déterminisme des influences étrangères pour le rendre à lui-même et lui donner du réel une saisie vitale intense, connaturelle.

Tout homme de pensée voudra faire de cette culture le but de ses efforts; l'intellectuel catholique se doit d'assurer aux vérités qu'il veut servir cette garantie d'un rayonnement fécond.

Limitons-nous aux cadres précis de cette culture intellectuelle catholique.

* * *

Nous la trouvons toute définie dans les considérations qui précèdent: fidélité parfaite du penseur chrétien, dans sa vie même de penseur, à l'être profond de son âme. Il nous reste à déterminer la condition fondamentale de son existence dans le concret.

Commençons par une profession de foi décidée; scandale pour la presque totalité des intellectuels non catholiques, comme pour bon nombre de catholiques qui sont intellectuels, elle fera figure de premier principe aux yeux de l'intellectuel catholique.

Du fait même de notre catholicisme nous sommes équipés mieux que tout autre pour une vraie culture. En cette matière, la clameur des attaques traditionnelles contre notre sainte religion: obscurantisme, Inquisition, Saint-Office, Index, ne doit pas nous impressionner. Personne

ne peut posséder une culture comparable à celle d'un catholique cultivé. Il ne s'agit pas de rappeler ici l'œuvre de la sainte Église dans les divers domaines du savoir, non plus que de signaler combien l'atmosphère de la morale évangélique favorise l'acquisition de la science. Nous nous arrêtons à un point de vue plus essentiel, nous semble-t-il.

La vraie culture, répétons-le, c'est l'enrichissement d'une âme qui se possède dans la lumière, d'une âme qui a la faculté de pénétrer le réel, de se l'assimiler et de l'exprimer. A côté de celle-là, une quantité considérable de contrefaçons encombrent le marché intellectuel. On rencontre fréquemment, on peut se procurer à moins de frais une culture livresque, une culture-encyclopédie, une culture-magazine; la vraie culture est beaucoup plus rare, elle ne souffre pas violence, mais s'acquiert par un commerce attentif, long et respectueux avec le réel, par une communion intime à sa profondeur et à ses nuances.

Il n'est donc pas de culture sans réalisme vécu. Mais qu'est-ce que le réel? Sans nul doute, le monde en sa vie présente, l'univers en sa richesse et sa complexité.

Mais au vrai, c'est beaucoup plus, infiniment plus que cela. Le réel, c'est Dieu; la réalité par excellence, c'est que Dieu est Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit; la réalité, c'est Jésus, Dieu-Homme né de Marie, crucifié et mourant pour nous; c'est Jésus-Christ ressuscité qui, dans son Église, accorde aux humains l'extraordinaire faveur de participer en lui, à sa vie de Fils de Dieu. La réalité, c'est le Christ total, mystique, seul chantre de l'hymne d'adoration et d'amour au Dieu créateur, unique raison d'être de l'univers. C'est encore la sainte messe, réplique sacramentelle du drame de la croix, symbole de la louange éternelle du Christ total et bienheureux, le Christ glorifié de la fin des siècles, rendant à Dieu l'hommage de son parfait amour filial, l'adoration de l'univers et des temps. La réalité d'ici-bas, c'est tout notre univers qui sous l'action divine souffre le formidable travail d'enfantement dont naîtra cette ultime réalité céleste (*Rom.*, 8, 22). La réalité totale comporte tout cela. Le méconnaître n'est pas d'un réaliste au meilleur sens du mot; ne pas tenir compte de l'un de ses éléments, c'est négliger une partie des richesses de l'être. Ignorer Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, c'est ignorer le plus réel de ce qui est. D'où nous vient ce profond et sublime réalisme qui nous révèle dans les

choses familières au commun des hommes, tant de richesses cachées à la plupart d'entre eux? De notre sainte foi; « lumière éclairant tout homme venant en ce monde » (*Joan.*, 1, 9), « scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais puissante et suprême sagesse » (I *Cor.*, 1, 24-25) « pour les petits » (*Mt.*, 11, 25) et les humbles.

Ne doit-on pas alors proclamer la supériorité de notre religion comme maîtresse de culture humaine? Ne pouvons-nous pas dire, sans prétention, mais avec une humilité très reconnaissante pour le « Père des lumières » (*Jac.*, 1, 17) que seul un vrai catholique peut posséder une culture intégrale?

Physicien, mathématicien hors de pair, philosophe aux intuitions vertigineuses, poète sublime, historien au sens critique pénétrant et au vigoureux esprit de synthèse, on pourra tout savoir, et génialement: si on ne sait pas que la vie de l'univers n'est pas toute vie, si on méconnaît sa profonde signification dans les perspectives de la Trinité-Providence, on n'ignore que l'essentiel.

Intellectuels catholiques, aptes aux arts, aux sciences, à la philosophie, aussi bien que tout autre, la justice nous force d'admettre que le catholicisme nous assure un avantage culturel unique [2]. A condition toutefois que la vérité surnaturelle ne demeure pas installée au sommet de notre intellect spéculatif, qu'on ne la réduise pas au rôle d'une réalité transcendante, mais décidément mise à part, ne jouissant pour ainsi dire que d'une souveraineté honoraire: attitude, naturalisme pratique qui énerve l'intelligence et lui fait perdre l'avantage de culture en germe dans sa foi.

Quelle fécondité d'autre part si on lui confie la gouverne à tous « les degrés du savoir ». Faut-il le dire? les pensées les plus réfractaires à toute influence indue, n'ont rien à craindre. Cette souveraine n'aspire pas à la dictature de l'esprit. Elle règne en sagesse discrète et ferme qui dans la conduite de nos connaissances ne poursuit pas son avantage propre, mais bien plutôt leur plein épanouissement. Comme le Verbe incarné, elle n'est pas venue pour être servie, mais pour servir.

[2] La religion reste néanmoins au-dessus de toute culture. Elle n'est pas la chose de la culture catholique qu'elle anime à la façon d'un principe intime, mais transcendant. Voir MARITAIN, J., *Religion et culture*, p. 25-26, 53-56.

En dépit de ce désir, elle ne saurait rien faire si une étude constante et sympathique ne conduisait partout son influx bienfaisant, seul gage d'un véritable équilibre intérieur. Car un développement adulte dans le domaine du savoir naturel appelle en contrepoids une croissance proportionnée dans celui des vérités éternelles. Devenu plus exigeant parce que plus cultivé, et de ce fait, en présence de problèmes nouveaux, comment veut-on qu'un esprit droit puisse s'accommoder de notions élémentaires en matière de religion? Cette déficience, à l'exclusion de tout autre facteur, expliquera qu'on puisse aboutir à une crise de foi.

Il va sans dire, on doit progresser dans cette connaissance selon le mode qui convient à son état. Les fidèles de toutes conditions, participant à la même foi, confessent les mêmes dogmes sans restriction, ni gauchissement, mais chacun à sa manière, et il importe qu'il en soit ainsi.

Le Corps mystique du Christ est un, mais à la façon du vivant. L'Église embrasse des personnes humaines aux différences nationales et individuelles bien caractérisées. Chacune se doit de réaliser un type chrétien fortement personnel. Elle le doit aussi au Christ son chef: *Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus* (I *Cor.*, 12, 19). Ceci est vrai non seulement des traits nationaux et individuels, mais de tout caractère légitime provenant de la classe sociale à laquelle on appartient, de sa vocation, de toute autre source.

Contentons-nous de préciser qu'un laïque se doit et doit au Christ d'approfondir son crédo à sa manière, avec l'esprit et les préoccupations d'un laïque. Tant qu'il est du monde on aurait tort de croire que sa perfection consiste à se rapprocher le plus possible du type sacerdotal. Catholique n'est pas synonyme de prêtre. Appliqué à devenir chaque jour plus fidèle à sa religion, plus familiarisé avec ses enseignements, le laïque doit rester de son état et de son milieu. Progressant dans cette direction, il se rendra compte qu'il ne peut pas être vraiment fidèle à ce qu'il est s'il ne rayonne pas sur ses semblables. Il saisira qu'être catholique exige qu'on soit apôtre à son rang et dans son milieu. Que lui manquera-t-il alors pour devenir militant de l'Action catholique, véritable idéal du laïcat? S'il est intellectuel, il engagera toutes les ressources de sa culture au service de la vérité, exemple vivant de la fidélité au Vrai dans notre monde apostat.

Sylvio DUCHARME, o. m. i.

A quoi bon les arts?

L'art, pour bien du monde, est une chose superflue; il n'a rien à faire à la vie pratique. Ses airs recherchés le rendent impopulaire chez le commun, qui lui substitue des produits industriels. Exploité, sinon dévoyé, il sert d'appas dans les plaisirs ou d'objet de luxe pour les opulents. Lorsque les temps sont durs comme les nôtres, c'est une des premières choses que l'on jette par-dessus bord, sans se préoccuper du lendemain.

Cette censure paraît sévère, même excessive. Car l'art, comme le bouc émissaire, est chargé de péchés qui ne sont pas les siens en propre. Avant de le sacrifier, il est bon de savoir à quoi s'en tenir sur son compte. Autrement on pourrait bien se priver d'avantages essentiels, sans lesquels le loisir serait un fardeau insupportable, à l'avenir encore plus que par le passé.

Est-il vrai que l'art est futile? qu'il est dépourvu de sens pratique et qu'on peut s'en passer comme d'un objet de luxe?

Oui, si l'on s'en tient à celui que les exploiteurs ont commercialisé. Courtiers et imprésarios l'ont hissé jusqu'aux nues, aux jours de la prospérité; ils l'ont mis aux enchères sur tous les Broadways du monde. Ce faisant, ils se sont enrichis, même anoblis. Se souciant peu de l'avancement de l'art pour lui-même, ils en ont démoralisé les adeptes et pillé les sanctuaires.

La réclame avilit l'art véritable, à qui elle répugne. Elle ne recherche que les œuvres d'éclat ou les réputations toutes faites qu'elle sait monnayer, et encore, les glorioles épatantes à la Barnum ou à la Ziegfeld. Les courtiers qui s'en chargent évitent avec soin les risques, n'ayant de flair que pour le gain. Pourtant l'art ne peut progresser qu'à l'aventure, en suivant sa bonne étoile. Il est un jeu de l'inspiration et du hasard.

Millet, Gauguin, Cézanne et quelques autres peintres fameux de la France moderne consumèrent leur vie obscure dans la pauvreté, pendant

que des marchands d'art entreposaient leurs toiles, en vue d'une capitalisation à outrance qui, plus tard, rapporta des millions. Mozart et Schubert font encore recette dans les salles de concerts. Mais leur existence miséreuse n'est pas oubliée ni rachetée. Mozart mourut dans la trentaine et ses restes méprisés s'en allèrent dans la fosse commune. Le génie souvent souffre la faim, tandis que l'imposture se gorge au seuil de sa porte.

Tant mieux si la perturbation mondiale ne fait que purger l'art de ses parasites. Elle ramènera les choses à leur point de départ, et préparera un renouveau depuis longtemps désirable. Il faudra tout recommencer.

Qui reconnaîtra l'art véritable, s'il descend de son piédestal et se perd à plaisir dans la foule? Il se plaît aux déguisements, et ses humeurs varient comme la couleur du caméléon. Il faudra donc le chercher avec une lanterne, comme Diogène, là où on a le plus de chance de le trouver, tout près de soi.

L'art, en effet, se rencontre un peu partout. Il est l'élan de la jeunesse en quête de l'idéal, ou de la maturité franchissant les sommets après bien des traverses. Ou encore, il est le génie créateur exprimant la beauté qui se renouvelle à chaque aurore. Sincère et franc comme l'épée du roi, il pénètre au cœur des choses et s'émerveille de ses propres découvertes. Toujours en mouvement, il ne sait pas où il va, ni même où il est rendu. Il se complaît autant à la masure des humbles et des primitifs qu'aux palais des grands et des opulents.

* * *

Ma première perception de l'art remonte à mon enfance, comme cela arrive d'ordinaire. Si je me cite, c'est purement comme exemple. Un autre pourrait en dire autant. Cet art intime dont je me souviens touchait à la musique et à la sculpture. Il était si humble et si naturel que je n'y prêtai guère attention.

Des chansons populaires, comme *A la claire fontaine* et *Mon petit Jésus, bonjour!* voilà ce que ma grand-mère aimait à chanter à ses petits-enfants. Personne n'aurait songé que leurs mélodies fussent de la musique, même excellente. On semblait croire que l'art descend d'en haut,

comme la colombe du Saint-Esprit, ou encore, qu'il est importé avec les livres, les images, les albums. Cette erreur, car c'en est une, est bien canadienne. On enseigne implicitement aux enfants que l'art vient de l'étranger, qu'il est à la portée des riches seulement, comme il faut l'acheter à haut prix, dans les grandes capitales de l'Europe. Les petites chansons, que l'on méconnaissait dans ma jeunesse, ont depuis été recueillies, harmonisées par des compositeurs et chantées par des artistes dans les salles de concerts de plusieurs pays. Elles sont de la musique véritable, de l'art ancien si l'on veut, mais qui a subi l'épreuve du temps.

Nous avons, chez nous, beaucoup de ces chansons: françaises, indiennes, britanniques . . . Et elles sont incroyablement variées. Nous en avons recueilli des milliers sur le phonographe, pour les collections du Musée national. Il était temps de les sauvegarder, car elles s'effondrent maintenant dans l'oubli. Elles pourraient encore égayer les campagnards qui naguère en faisaient grand usage, ou les musiciens qui doivent en nourrir leur imagination.

Les Canadiens feraient mieux de ne pas renoncer trop vite à leurs chansons populaires, ni à leurs métiers traditionnels. Car ils sont un des trésors héréditaires les plus précieux qui leur viennent de France. Ils leur ont souvent servi de lest, sans lequel ils auraient pu faire naufrage sur les mers agitées de la vie.

J'entrai un jour chez Mme Leblond, à l'île d'Orléans, et je compris à l'instant comme ils sont encore utiles dans les foyers ruraux de chez nous. Mme Leblond chante en filant, l'hiver, entourée de sa famille. Ses filles lui répondent en cadence, avec des refrains. Ces femmes ont du plaisir à la besogne. Comme elles sont industrieuses, comme elles ont de l'entrain, de la gaîté! Ce qu'elles fabriquent ainsi, elles en font leurs habits, elles en décorent leur maison, elles en remplissent leurs coffres, ou elles le vendent, l'été, aux touristes. Elles ne sont d'ailleurs pas les seules. Car il y a encore beaucoup de fileuses et de tisseuses qui chantent, l'hiver, le long du Saint-Laurent, dans les vieilles maisons de pierre ou de poutres blanchies. Chez elles on ne se sent pas autant qu'ailleurs de la perturbation mondiale. Elles savent fabriquer bien des choses utiles, et puis les chansons les amusent, tout en dissipant l'ennui.

* * *

Les grands cultivateurs des prairies, dans l'Ouest, n'auraient pas lieu de se plaindre autant de leur détresse, si leur existence était mieux organisée, s'ils pratiquaient davantage les plaisirs de la vie quotidienne. Leurs maisons de planches sont le plus souvent laides et mornes: elles manquent de style et même de peinture. Sans arbres, sans jardins de fleurs, sans décoration, elles ne sont qu'un lieu de passage, d'où l'on se hâte de repartir. Au temps de la prospérité, on allait secouer son ennui, l'hiver, en Californie ou en Floride. On ne peut plus le faire aujourd'hui, et on en souffre amèrement. La désolation rurale est devenue un mal qu'il faut à tout prix guérir; on dit que les femmes y perdent la raison par pur ennui. Mais il y a un remède éprouvé, si l'on veut y avoir recours, comme dans les meilleurs districts de Québec: les arts domestiques et le sens de l'agrément. Rien de plus facile là où la tradition persiste, comme parmi les Canadiens de langue française. Les « nouvelles » nationalités dans l'Ouest en sont d'ailleurs bien pourvues. On peut la faire renaître ailleurs. Il est temps de revenir aux petites industries domestiques et de mieux équilibrer son existence. Nous sommes peut-être à la veille d'un retour au bon sens, même à l'art et à la civilité.

* * *

Mon père passait ses hivers dans sa boutique, à sculpter le bois et à faire des meubles. Cette occupation lui était précieuse comme passe-temps. Elle succédait aux travaux dans le jardin et dans les champs, une fois l'automne arrivé. Jamais il n'était embarrassé de ses loisirs; il avait trop à faire. Façonnant des fleurs, des animaux et des décorations plus ou moins traditionnelles, il ne cessait d'y trouver de l'entrain et du plaisir. A six heures du matin, il était déjà à l'œuvre, achevant le faisceau de roses qu'il avait commencé la veille. Il eût été surpris d'apprendre que son divertissement hibernal était de l'art: l'ébénisterie, ou la sculpture. Pour lui, c'était de l'agrément; c'était sa vie, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse.

Louis Jobin, le sculpteur sur bois de Beaupré, n'en pensait pas autrement, bien qu'il fût un professionnel. Pendant soixante ans, il gagna modestement sa vie à faire des statues et des autels. A quatre-vingt-un

ans, il maniait encore la hache et le ciseau avec verve. Une famille dépendait de lui pour sa subsistance. Les deux peintres de Toronto, Jackson et Lismer, qui m'accompagnaient, dans une de mes premières visites chez lui, s'émerveillaient de le voir ainsi à l'œuvre, lui qui se disait « un simple ouvrier ».

« Mais il est artiste, un grand artiste! » s'écria Jackson, qui me fit acheter son *Ange à la lyre,* pour le musée des arts de Toronto.

Il était artiste. Il éprouva du plaisir à nous entendre le dire. Oui, artiste, et de la meilleure variété, puisqu'il était tout d'abord artisan. Son art était utile; pour lui, c'était le gagne-pain. Il était au service d'une clientèle variée, surtout parmi le clergé qui achète encore des statues pour la décoration des sanctuaires.

Quand son talent et son inspiration se faisaient jour, ici et là, c'était dans le champ restreint de son métier. Sa lignée était celle des artisans de France qui autrefois ornaient les temples gothiques à quelques sous par jour et ne prenaient pas la peine de signer leurs chefs-d'œuvre. Et il n'était pas le seul, même dans Québec. Car Mgr de Laval, dans les premiers temps, fonda une école des arts et métiers au Cap-Tourmente, laquelle donna naissance à une tradition d'arts utiles qui dure encore sur les bords du Saint-Laurent.

* * *

Quelques vieilles femmes du comté de Charlevoix inventèrent la « couverte boutonnue », il y a plus de cent ans. Elles faisaient œuvre d'art sans le savoir. De leurs mères elles tenaient des connaissances héréditaires dans le tissage. Travaillant au métier, elles ornaient leurs couvertures blanches « boutonnues », avec du gros « coton à mèche ». L'une d'elles, un bon jour, transposa ces dessins à la laine, qu'elle avait teinte de couleurs végétales pures et chantantes. Voilà sa découverte! Elle s'en émerveilla, ses voisines aussi. Travaillant l'hiver, autant pour l'utilité que pour l'entretien, elles se mirent à façonner un des plus beaux tissus rustiques qui existent dans aucun pays. J'en achetai un jour cinq pour la Galerie nationale du Canada, plus encore pour le Musée national, et d'autres pour Toronto, Londres et Paris.

* * *

La ceinture fléchée est une autre création du génie laurentien. Sa naissance se rattache à la Compagnie du Nord-Ouest, qui faisait la traite des fourrures et dont les représentants étaient à l'Assomption (Québec). Elle semble remonter à la fin du dix-huitième siècle. Les bourgeois de la compagnie s'en paraient avec autant de fierté que de leur redingote et de leur haut chapeau de castor. Elle était un insigne de la noblesse forestière, qui pendant longtemps présida aux destinées de l'Amérique. L'aviron, la ceinture et la chanson étaient la trilogie des anciens jours. La ceinture n'est plus guère qu'un objet d'art ancien. Les collectionneurs en font leur prédilection. Un seul, à Chicago, en a rassemblé plus de trois cents. Quelques vieilles femmes de l'Assomption et de Champlain savent encore en tresser la trame capricieuse, et l'on cherche maintenant à en perpétuer la tradition.

* * *

Les poteaux totémiques et les sculptures décoratives des Indiens de la Côte Nord-Ouest sont issus des arts manuels utiles, tout comme nos métiers du terroir. Les indigènes savaient tous manier la hache et le couteau croche, en quoi ils excellaient. Leurs dons personnels s'inspiraient aussi d'une tradition particulière, qui semble être empruntée à l'Asie. En peu de temps, le travail de leurs mains se dégagea du style primitif qui lui avait donné naissance. S'animant d'un réalisme vigoureux, mais toujours stylisé et décoratif, il se mit à créer des œuvres plastiques qui ne sont guère surpassées ailleurs en originalité comme en perfection. Sa réputation se répandit bientôt au loin. Il occupe maintenant une large place dans les grands musées d'Europe et d'Amérique.

Le progrès des arts vivants au Canada ne se confine pas aux travaux domestiques des Canadiens français ou des Indiens du Nord-Ouest. Il va plus loin, comme nous allons maintenant le voir.

* * *

Des dessinateurs, il y a trente ans, gagnaient leur vie à une modeste besogne chez des imprimeurs d'art de Toronto. L'un d'eux passa ses vacances d'été dans le Nord, où il se mit à faire des croquis d'un paysage

inaccoutumé. L'été suivant, quelques-uns de ses confrères se joignirent à lui dans ses randonnées sur le lac ontarien, et s'amusèrent aussi à faire des croquis. La peinture d'art était loin de leurs pensées. Mais ils touchèrent, sans s'y attendre, à un nerf sensible, celui qui relie l'art à la vie. Cela devait les mener loin. Atteints d'enthousiasme à la découverte de paysages inédits tout autour d'eux, ils se mirent à l'œuvre. Ils acquirent, à la longue, de la technique et un sens pénétrant des valeurs; et ils se débarrassèrent à mesure des formules académiques. Cherchant la beauté et l'agrément où ils les trouvaient, dans leur propre milieu, ils s'engagèrent dans une voie nouvelle et purement canadienne.

L'exposition rétrospective des œuvres de Morrice et de Thomson, à la Galerie nationale, pendant la Conférence impériale de 1932, mit en lumière l'évolution remarquable de l'art moderne, au Canada. Les tendances opposées de ces deux grands artistes, dont la carrière est close, y furent mises en contraste, pour mieux souligner celles qui, chez nous, divisent aujourd'hui la peinture.

Morrice et Thomson en quelque sorte servaient de symboles. Le premier représentait les origines françaises de l'art au Canada, et l'autre, un réveil de l'âme nationale. Morrice était de Québec, et Thomson, d'Ontario. L'un naquit à Montréal, y passa son adolescence, mais émigra à Paris, où il élut domicile en permanence; tandis que l'autre, né à Owen Sound, au centre d'Ontario, alla à Toronto s'engager comme dessinateur, mais retourna finir sa vie sur les lacs et dans les forêts qu'il aimait depuis son enfance. Tous deux de même race, Canadiens écossais et protestants, ils entrèrent dans des sentiers divergents, qui ne devaient jamais se rencontrer.

* * *

Morrice se laissa facilement gagner par l'influence française, pendant son adolescence, à Montréal. Aussitôt ses études légales terminées, il s'embarqua pour la France, où il demeura. Les Parisiens le prirent pour un des leurs. Il devint un des grands impressionnistes, en peinture. Si parfois il repassa au Canada, c'était comme étranger. Il était un déraciné. Ses concitoyens le méconnurent jusqu'à sa mort, en 1924. Il doit peu de chose au pays de ses origines, si ce n'est peut-être qu'une gloire posthume.

Il admirait les hivers blancs de Québec. Mais la neige qu'il peignit souvent est tiède, fondante; elle est printanière. Les maisons qu'il préférait sont de pierre, les anciennes. Ses habitants portent des étoffes coloriées, tout comme les paysans de la Normandie.

Bon nombre de ses trente tableaux exposés à la Galerie nationale sont des paysages atmosphériques de la France. Il s'y trouvait chez lui; il aimait la France comme sa patrie. Il y vécut assez mystérieusement, sans s'occuper de la réclame: il jouissait de moyens personnels.

D'autres paysages s'inspirent de l'Italie, de l'Espagne, du Maroc, même de Cuba, car il était grand voyageur. Nomade invétéré, il fut citoyen du monde entier, suivant sa bonne étoile, qui le guidait à l'aventure.

Ses paysages laurentiens séduisent par leur charme, leur fraîcheur et la pureté de leur neige; en particulier la côte de la Montagne, avec sa carriole rouge et ses vieilles maisons endormies, et le Pont de glace sur le Saint-Laurent, avec son habitant en traîneau et son cheval indolent. Voyez ces *balises*, dont la petite touffe verte marque le sentier en l'égayant. Leur stylisation, déjà prévue par Krieghoff, le grand précurseur de l'art au pays, est de main magistrale; elle est claire et vibrante comme une chanson du pays.

D'autres sujets familiers parmi nous ne sont pas moins enchanteurs. Ici, la Citadelle s'enveloppe dans un bouclier de glace et trempe ses pieds dans l'eau sombre qui charroie les banquises et dévoie un bateau traversier. Là, des vieilles maisons de Montréal, maintenant disparues, sommeillent sous des flocons de neige léthargique.

L'enchantement que produit cette vision est durable. Il se dégage de la nature tamisée par l'art, un grand art, sous le souffle du génie. L'unité de la composition, déjà puissante, est partout rehaussée par des notes ténues et clairsemées de couleurs vives, du bleu, du vert et du rouge, qui sont exquises au suprême. On serait tenté de s'éterniser ici et de brûler de l'encens dans le temple serein de la beauté.

La collection tout entière exposée à la Galerie nationale représentait la maturité de Morrice. Rien n'y révélait l'hésitation des premiers pas. On y distinguait, toutefois, une certaine progression, par exemple,

dans ses tableaux des tropiques, de Cuba, qui furent ses derniers. Son pinceau, toujours impressionniste et atmosphérique, y trouve un regain de vigueur. Les couleurs y sont chaudes; le vert est opaque; le rouge et le rose sont torrides. Son art y atteint l'apogée, au moment qui précédait sa fin prématurée.

Morrice fut un des rares artistes que le Canada donna au monde. Mais il passait pour un Parisien, un des grands peintres de l'impressionnisme. Sa naissance à Montréal, de parents canadiens-écossais, était de peu d'importance. Là-bas, il se nommait « Maurice » et non pas « Morris » (Morrice) ; ce qui a eu depuis sa répercussion sur le nom même de sa famille, à Montréal. Ses retours au pays devinrent de plus en plus rares. On ne s'occupa de commercialiser son œuvre qu'après sa mort, pour en tirer profit.

On ne se rend pas assez compte de son influence sur l'avancement de la peinture au Canada, peut-être à cause de son éloignement. Elle fut capitale. Des jeunes peintres, comme A. Y. Jackson et Clarence Gagnon, connaissaient et admiraient son œuvre. Ils lui doivent un tribut de reconnaissance, que leur propre personnalité ne saurait lui refuser. La popularité de certains sujets, comme la carriole de couleur éclatante, qu'un cheval fait entrer dans une scène d'hiver, ou en fait sortir, semble remonter à lui, à moins que ce ne soit à Henri Julien et à Krieghoff. Et il y en a d'autres: le Pont de glace à Québec, les vieilles maisons enneigées. Par l'entremise de cet artiste, la France donna au Canada adolescent une leçon mémorable qu'il ne sera pas facile d'oublier.

Élève bien doué, le Canada ne languit pas plus longtemps qu'il ne le fallait sur les bancs de l'école. Se guidant de ses propres lumières, il se mit à l'œuvre, au milieu du panorama national. Si Morrice avait mis en valeur les paysages d'hiver à Québec, tout comme son précurseur Krieghoff, pourquoi pas lui aussi? Et les autres saisons, étaient-elles vraiment indignes de son attention? Se poser la question, c'était préparer la réponse. Et la réponse ne se fit pas attendre. Elle se trouvait tout entière dans l'exposition rétrospective des œuvres de Tom Thomson, pendant la Conférence impériale, et dans celle de J. E. H. MacDonald, à la Galerie nationale, un peu plus tard.

* * *

Le contraste entre Morrice et Thomson est frappant. Des tableaux de Morrice à ceux de Thomson, nous passons de la vieille Europe au jeune Canada. C'est à en perdre haleine.

Thomson, après quelque hésitation, à ses débuts, entre de plain-pied dans les forêts du Nord. Avec lui nous marchons à ciel ouvert ou nous campons à la belle étoile, sur un lac agité, parmi les îles rocailleuses de la baie Georgienne. L'air frais du Nord-Ouest gonfle les narines, enfle les poumons. Tout à coup, une bourrasque descend du nord, en plein été. Sombre, violente, elle bouleverse tout. Mais elle poursuit sa route, et le soleil balaie les eaux de ses faisceaux d'or. Au crépuscule, le firmament se nuance d'un rayonnement spectral, vers le nord. On sent le voisinage des glaces polaires. Aussitôt l'automne arrivé, le feuillage rougissant entonne son hymne à la nature, hymne magnifique qu'on n'a jamais entendu ailleurs, et qui présage le grand deuil de l'hiver.

Les espaces farouches épouvantent les âmes timides, au seuil même de l'immensité et de la désolation. Partout le paysage est grandiose, même sévère. C'est un pays mâle, qu'une mâle main seule peut peindre. Le pinceau de Morrice, aristocratique et délicat, n'a jamais osé lui toucher.

Regardez le *Vent de l'Ouest* et le *Pin solitaire* (*The Jack Pine*) de Thomson! Ils symbolisent le grand Nord, avec ses lacs, ses rocs et ses forêts. Longtemps battu par la bise, le *Pin solitaire* semble sortir du néant. Nu, il se désole sur son îlot. Ses branches échevelées penchent vers le sol; elles supportent le poids de neiges invisibles. Il se tient comme une sentinelle sur une rive orageuse.

Le peintre, qui en a esquissé le profil sur un fond de scène à l'avenant, a compris son passé émouvant. Ses coups de pinceaux vigoureux et ses couleurs prismatiques ont quelque chose d'élémentaire, de primordial. Ils vont droit au cœur des choses.

Ce tableau surprend d'abord par une certaine désinvolture. Il faut s'arrêter et le regarder à distance. Décoratif, il est mural. L'unité de toutes ses parties est solide, sa tonalité est nette et vigoureuse, sa composition a du souffle. Il est nouveau et admirable, et puis, si canadien!

L'artiste dont il est l'œuvre avait du génie, autant que Morrice. Ses parents, comme les siens, étaient Canadiens écossais. Seulement l'un

tient d'Ontario, tandis que l'autre, de Québec. L'un était épicurien, sensuel; j'allais dire, latin. L'autre était puritain, rustique et austère, cherchant sa voie au milieu des forêts solitaires. Morrice expira subitement dans une bourgade du Maroc, tandis que Thomson se noya dans le lac qui avait bercé ses espérances et exaspéré son désespoir.

Morrice et Thomson étaient issus du même sol et de la même race. Mais jamais ils ne se connurent. Une seule fois, ils entrèrent en contact, indirectement, par l'intermédiaire du peintre Jackson.

* * *

Tout comme Morrice, A. Y. Jackson naquit à Montréal, où il passa sa jeunesse. La peinture l'entraîna vers la France, où il s'imprégna de tradition, comme bien d'autres. S'il y était resté, il se serait perdu, lui aussi, dans le grand courant européen. Mais il revint chez lui quelque temps avant la guerre de 1914.

Plus robuste que Morrice, il se plaisait aux rigueurs des saisons et aux âpretés de son pays; ce qui décida de son avenir. Seulement, il ne pouvait trouver à Montréal l'entourage qu'il recherchait. Les peintres s'y éternisaient dans un académisme stérile. Ils ne se tenaient pas au courant des progrès rapides de l'art au delà de l'océan.

Il se lia à Lawren Harris, de Toronto, qui, lui aussi, s'adonnait alors à l'impressionnisme. Tous deux se firent l'aveu d'ennuis communs et d'aspirations semblables. Pour peindre en Européen, il faut rester en Europe, comme cela se faisait. Mais à qui revient au Canada, il faut une perspective nouvelle, appropriée. Le Saint-Laurent est trop vaste pour qu'on l'emprisonne dans le cadre de Fontainebleau; les aurores et les crépuscules de Corot ne ressemblent pas à ceux des grands lacs ni de nos forêts vierges.

Jackson plia bagage et, passant de Montréal à Toronto, à l'invitation de Harris, se fit puritain pour mieux appréhender en peinture les virilités inédites de son pays. Cet incident a son importance. Il devait contribuer au renouveau de la peinture au Canada. Jackson et Harris donnèrent au nouveau mouvement naturiste, inauguré à Toronto, un élan et une assurance qui lui étaient essentiels. Ils étaient doués d'originalité et de savoir professionnel, aussi d'un grand zèle pour la diffusion

de l'art dans leur milieu. Mais je passe outre, pour souligner seulement l'influence de Jackson sur Thomson; ou encore, l'influence de l'impressionnisme français sur la peinture canadienne, même dans Ontario.

Thomson n'avait pas d'école, étant autodidacte. Mais il profita de son milieu, à l'imprimerie d'art de Toronto, où il gagnait sa vie, à côté de MacDonald, de Lismer, de Varley et de ceux qui allaient bientôt, avec Harris et Jackson, former le fameux Groupe des Sept.

Occupant avec Jackson un atelier en commun, il acquit de lui des connaissances précieuses en composition et aussi dans l'usage subtil des couleurs, surtout à la lumière de l'impressionnisme de France. Tantôt avec un de ses compagnons, tantôt avec l'autre, il attaquait sur le vif les difficultés dont s'embarrassait sa hardiesse prime-sautière. Mais nul plus que Jackson ne contribua à sa formation, au cours d'efforts entraînants qui tendaient à la conquête d'un paysage nouveau et inédit.

Après quelques années de service obscur à Toronto, Thomson s'affranchit de ses liens et s'en alla vivre sur le lac sauvage qu'il aimait depuis son enfance. En trois ans, il peignit les grands paysages qui suffisent à l'immortaliser. Tandis que Morrice, cet autre génie, parcourait le monde, en quête de sujets variés, qu'il glanait au passage, lui, Thomson, se faisait guide, canotier et chasseur dans la forêt immense, pour mieux saisir son mystère et le traduire en beauté, dans des tableaux qui sont des chefs-d'œuvre.

Le Canada que Thomson, Jackson, MacDonald et leurs confrères ont découvert et révélé, pendant vingt ans, fait aujourd'hui notre orgueil; sa réputation a déjà passé à l'étranger. D'humbles artisans avant eux l'avaient embelli à leur manière. C'est un jeune pays où l'art et la vie vont la main dans la main, pour le profit et le bonheur de tous. Car la vie ne peut être belle sans l'art, ni l'art prospérer sans la vie.

Marius BARBEAU.

Ville, ô ma ville

De tous les projets dressés pour souligner le troisième centenaire de Montréal — anniversaire que les circonstances nous obligent à traiter par prétérition, — celui qu'a su concevoir et mener à bonne fin la Société des Écrivains canadiens est sans aucun doute le plus imposant et le plus durable. Les manifestations oratoires ont probablement leur prix; c'est du moins ce que croient beaucoup d'entre nous. Ne devons-nous pas néanmoins leur préférer le livre qui demeure un témoignage permanent de notre souvenir? C'est ce qu'un groupe d'écrivains a compris. Ils ont résolu de collaborer, chacun selon ses inclinations et la forme littéraire qui lui sied davantage, à la préparation d'un album de luxe, paru aux premiers jours de 1942. Ce livre est aussitôt devenu une rareté de bibliophile, car il n'a été tiré qu'à cinq cents exemplaires réservés aux souscripteurs et justifiés à leur nom. Il eût été désirable de pouvoir lancer une édition populaire de la plupart de ces textes, dont quelques-uns sont remarquables; cependant, une association qui dispose de peu de revenus eût commis une imprudence à s'aventurer sur le terrain de l'édition commerciale.

Ville, ô ma ville est d'abord une réussite matérielle. Il est exceptionnel qu'un ouvrage canadien bénéficie d'une telle perfection technique. Les bandeaux et les lettrines, de Pellan, un portrait de Maisonneuve par Adrien Hébert, la couverture, de Madeleine Kehoe, tout est d'un goût très sûr et d'une originalité d'une très belle venue. Une typographie dégagée et de solides caractères noirs sur un papier coquille d'œuf contribuent à l'agrément de la lecture et font honneur à la maison Thérien qui s'est acquittée avec soin de ce travail. Enfin, pour rendre justice à tous, je n'aurai garde d'oublier Victor Barbeau, qui fut l'initiateur de cette entreprise à laquelle il a consacré beaucoup de son temps et qui a su donner à *Ville, ô ma ville,* outre son titre, à mon sens très heureux, son or-

donnance et son allure générales: sans lui, sans son labeur persévérant, cette œuvre collective eût été de réalisation difficile, sinon impossible.

Il faudrait plusieurs pages pour parler d'une façon pertinente des divers collaborateurs de cet album: ils sont vraiment trop et je regrette d'être obligé de dresser une nomenclature qui ressemble beaucoup à un palmarès. Les contributions de nos écrivains se ramènent à trois grandes catégories: histoire, littérature, considérations actuelles. Comme il fallait s'y attendre, c'est l'histoire qui prend la part du lion. Nul ne s'en étonnera, puisque la raison d'être de cette publication, c'est le troisième centenaire de Montréal. La plupart ont voulu rappeler en quelques pages telle ou telle période de l'histoire de notre ville, signaler un lieu particulièrement lourd de signification historique ou brosser en quelques traits les principaux personnages associés à nos origines.

Léo-Paul Desrosiers, ce magnifique écrivain qui saisit avec plus de profondeur et de justesse que nos historiens eux-mêmes les caractères particuliers de notre passé, publie un récit succinct de la visite de Jacques Cartier à Hochelaga, en 1535. Il établit un parallèle d'un vif intérêt avec les textes évangéliques, rapprochement qui est bien conforme à sa manière méditative et nuancée.

D'un ouvrage en préparation, Marie-Claire Daveluy, qui est sans contredit l'une des personnes qui connaissent le mieux Ville-Marie, extrait quelques notices biographiques des Associés de Montréal, la plus mémorable et la plus désintéressée des sociétés sans but lucratif. Le Père Léon Pouliot, s. j., retrace la carrière de son illustre confrère, le Père Charles Lalemant, premier missionnaire jésuite et religieux à qui les circonstances permirent de servir efficacement l'établissement de Ville-Marie, à un moment où surgissaient diverses difficultés pour contrecarrer les projets des Associés. Le président de la Société historique de Montréal, Mgr Olivier Maurault, nous guide dans une visite au vieux Montréal, plus précisément dans le quadrilatère trois fois centenaire formé par les rues Saint-Paul, Saint-Sulpice, Notre-Dame et Saint-François-Xavier. On ne saurait trouver cicerone plus aimablement disert.

L'administration de la justice est l'un des premiers besoins d'une société naissante; il appartenait à un juge de la cour supérieure, Édouard-Fabre Surveyer, d'expliquer le système judiciaire et civil qui fonctionna

régulièrement à Montréal à partir de 1648. Mme E. Pineault-Léveillé nous fait pénétrer à l'intérieur d'un petit temple, la chapelle de Notre-Dame-de-Bonsecours, dont les origines remontent à 1657. Sous le titre énigmatique de *Rocheblave achetait de Lécuyer,* Marius Barbeau, dont les trouvailles historiques sont précieuses et multiples, étudie les premières manifestations de la vocation industrielle et commerciale de Montréal et relève nos premières fabrications d'objets divers destinés au troc ou à l'usage des voyageurs. Montréal connut l'occupation américaine en 1775-1776; l'archiviste émérite qu'est Francis-J. Audet nous apprend quelques faits à ce sujet et fournit des notes biographiques sur les principaux personnages impliqués dans ces événements, comme Pierre du Calvet, François Cazeau, Thomas Walker, le journaliste Valentin Jautard, etc.

A sa manière, dense et ample, l'abbé Lionel Groulx raconte en vingt-cinq pages l'émeute de 1849, demeurée justement célèbre dans nos annales et où il voit « la plus éclatante justification de l'insurrection de 1837 ». Ce récit est d'un historien de grande classe. Harry Bernard ramasse les principales informations concernant Wolfred Nelson, qui fut l'un des chefs des Patriotes et qui devint plus tard, la fumée des batailles une fois dissipée, maire de Montréal. Le Père Georges Simard, o.m. i., que les lecteurs de cette *Revue* connaissent bien, publie une brève étude sur une paroisse de Montréal, Saint-Pierre, chère au cœur de tout Oblat. Enfin, Jean Bruchesi, qui s'est fait une spécialité de tout ce qui touche à son oncle, Mgr Bruchesi, signale quelques traits de la biographie émouvante de l'archevêque décédé en septembre 1939.

La poésie de nos origines a touché quelques-uns de nos écrivains. Cécile Chabot, l'auteur d'un beau recueil de vers, *Vitrail,* dont on n'a pas dit suffisamment le mérite, a écrit un poème excellent sur la première messe célébrée à Montréal. Nous retrouvons là son aisance coutumière, la largeur de son style et son don des images opulentes et hautes en couleurs. Je crois néanmoins que Cécile Chabot, dont la *Légende mystique* est plus qu'une honorable réussite en vers libres, est davantage capable de donner sa pleine mesure dans une forme régulière.

La folle entreprise, c'est un petit drame en vers de Reine Malouin, qui met en scène Maisonneuve, Jeanne Mance, Lambert Closse, le Père

Vimont et quelques autres. L'exécution ne rend pas tout à fait justice à la conception de l'auteur; les meilleures intentions du monde ne suffisent pas . . . La versification est vraiment trop facile et se révèle esclave de la rime. Pour paraître plausible et moins conventionnel, ce récit eût dû être davantage stylisé. C'est ce qu'a compris et ce qu'a su faire d'une façon remarquable Rina Lasnier, dans *Deux âmes de lumière,* qui met en scène Marguerite Bourgeoys et la vierge iroquoise Kateri. La trame est ici très mince, à peu près inexistante, mais il n'importe; ce qui compte et ce qui révèle un talent exceptionnel, c'est une admirable limpidité de pensée et d'expression, une fraîcheur très rare qui demeure d'un grand prix.

Le poème *Notre-Dame de Montréal,* du Père Gustave Lamarche, c. s. v., possède une simplicité sincère, un élan robuste et sain et un accent d'une riche inspiration; c'est sûrement l'une des belles choses qu'il ait écrite, débarrassée de ce fatras inutile dont il encombre trop souvent ses œuvres, qui se suffisent pleinement à elles-mêmes, sans qu'il ait besoin de les accabler de tous les produits de son imagination féconde. Exubérance de dons qu'il est plus agréable de reprocher que la sécheresse de beaucoup d'autres.

Homère ou Victor Hugo de nos lettres, Roger Brien publie un poème étonnant à la gloire de *Ville-Marie,* où dialoguent la Beauté et Dante en des tirades éloquentes et d'un souffle inspiré inconnu de nos écrivains. Brien a sans contredit la tête épique. Il possède l'élan et la foi qui permettent de transporter les montagnes et de créer aussi des œuvres durables. Le péril, c'est qu'il cède à son dynamisme verbal, qu'il apparaisse impuissant à maîtriser son inspiration d'une opulence inouïe. Exigeant envers soi-même, il est capable de grandes choses; il lui faut s'approfondir davantage, ne pas négliger la nuance et la délicatesse au bénéfice exclusif d'une vigueur aussi absolue que la lumière crue d'un soleil implacable. Dans *Ville-Marie,* les images riches et saisissantes abondent, et les rimes sonores, et les pensées élevées. Brien est notre aède. Il est unique dans nos lettres.

Michelle Le Normand, dont le talent est fait de mesure et de grâce, associe à Montréal ses souvenirs de jeunesse; Montréal fut son *printemps sacré.* Il y a dans ces brèves pages écrites sans recherche beaucoup de fraîcheur et le rappel joyeux des années d'autrefois. Mme Saint-Jacques,

mieux connue sous le nom de Fadette et collaboratrice fidèle du *Devoir* après avoir fait ses premières armes au *Canada*, publie une petite nouvelle dont elle emprunte le cadre au Montréal de 1850 et qui n'est pas dépourvue de charme.

Raymond Tanghe, qui a déjà fait paraître en ces dernières années deux ouvrages sur notre ville, attire l'attention sur quelques phénomènes de géographie physique et économique de Montréal. L'auteur a dû se borner à quelques points de repère, à quelques flèches indicatrices. Ringuet, dont l'humour est le domaine de prédilection, se moque spirituellement et avec beaucoup de justesse de la perversion municipale; il collectionne avec une cruauté amusée les principaux contresens dans la désignation des rues et constate, après beaucoup d'autres, que l'esthétique n'est pas notre préoccupation cardinale. Enfin, Victor Barbeau se livre à des réflexions analogues sur un ton plus grave. Il déplore surtout que nous ayons laissé perdre le caractère de notre ville et il conclut: « Hochelaga avait une âme. Ville-Marie en avait une. Montréal retrouvera la sienne lorsque nous aurons nous-mêmes retrouvé la nôtre. » Il y a là un grand sujet de méditation . . .

Sous le titre de *Visages de Montréal*, l'album de la Société des Écrivains présente une centaine de pages où nous retrouvons groupés chronologiquement les textes les plus dignes de mention que Montréal ait inspirés aux explorateurs, aux voyageurs et aux écrivains de passage en notre ville. Cette anthologie, qui a exigé beaucoup de recherches et qui offre un panorama inédit, s'étend de Jacques Cartier à Marie Le Franc, soit de 1535 à 1929. Il y a là beaucoup de neuf pour le commun des mortels et l'armée des profanes, et c'est une heureuse idée que d'avoir rassemblé ces textes.

Ville, ô ma ville fera la joie des bibliophiles et des amateurs d'histoire. Sa publication marque aussi une date dans l'édition canadienne. Tous ceux qui de près ou de loin y ont collaboré de quelque façon méritent des félicitations [1].

Roger DUHAMEL.

Montréal, le 29 janvier 1942.

[1] *Ville, ô ma ville*, ouvrage rédigé en collaboration sous la direction de Victor Barbeau, Éditions de la Société des Écrivains canadiens, Montréal, 1941. In-4, 406 pages.

The Guild Social Order

I. — NATURE OF GUILD SOCIAL ORDER.

In order to understand what the guild is, it is necessary to recall the distinction between an organism and a mechanism. In the organism the different parts have their own proper, autonomous activity. In a mechanism, on the other hand, this specific and autonomous activity is lacking. The rôle of each part consists in receiving and transmitting an impulse which comes from without. An example of mechanism in the social order is the police department, which receives its impulse from the state as from a central motive power and transmits it to the extremities of the social body [1].

An example of an organism in the social order is the municipality. Men who live in the same section unite in order to attain certain advantages which, individually, they are unable to acquire, e. g. schools, public transportation, water supply, etc. They elect a municipal authority which, in their name and under the control of the state government, administers the affairs of the community and passes and enacts whatever legislation is required for the peace and welfare of that community. All those who live in that group by reason of their residence there are bound to observe the community laws and regulations.

By analogy, the guild is a natural organ of the social body. It is composed of definite, professional cells and has a specific, immanent and autonomous function, which is orientated directly to its own proper good and indirectly to the common good of the whole social body. The guild, therefore, is based upon functional social activity. It unites all those who are engaged in the same profession and, under an authority chosen by them, directs the activities of the group to the particular good

[1] ARÈS, *Catéchisme de l'Organisation corporative*, 22.

of the guild and indirectly the common good of society. We have, for example, existing at present, the Bar Association, the Medical Association, which are remnants of this guild idea.

From this descriptive definition we can see that the guild is not a mechanism of the state which serves as a channel for the decisions of the state and a means of obtaining a directive power over the economy of the nation. Neither is it a group of officials whose function is to direct, in the name of the state, any trade, industry or profession. We can further conclude that the guild is not intended merely to represent the interests of one group in society nor is it an association of two separate groups who are waging social and economic war.

Several definitions of the guild have been advanced. It has been defined as a « professional group composed of unions of workers, employers and consumers, which unites all those who live, by their labor, from a determined production and, who, by that very fact, have a real interest, which unites them, in knowing that their union will assure prosperity of their act of producing and that each will share its benefits [2] ». Another definition: « It is a natural society, intermediate between the family and civil society in its different degrees [3].» The following definition has also been advanced: « Organizations of all the people in a whole industry, line of trade or profession, acting under the government to a degree [4]. »

At the Semaine Sociale de France which was held at Angers in 1935, the president, M. Eugène Duthoit, proposed this definition which is very precise and complete: the guild is « an official, public body, an intermediary between private industry and the state, which is entrusted with the management of the common good of a given profession [5] ».

The two essential points of the definition are, first, that the guild is an official, public body intermediary between private enterprise and the state, and, secondly, that is charged with the common good of the profession. Every management implies an authority. Consequently,

[2] *Semaines Sociales du Canada. XIVe Session. — Les Trois-Rivières, 1936. L'Organisation professionnelle, L'autorité corporative et l'autorité publique,* 192.

[3] *Ibid.*

[4] *New Guilds* (N. C. W .C., Washington, D. C.), 6.

[5] *Semaines Sociales de France. Angers, 1935. L'Organisation corporative, Pour une autorité corporative.*

the management of the common good of a profession implies an authority within the profession, whose exercise is limited by the common good of the profession. We will consider each element of the definition separately.

The guild is an official and public body. — Hence it is not a private association, but rather belongs in the sphere of public law. In this respect it is like the municipality. Its rules and decisions have a juridic value, that is, they have the force of a law, recognized by the state and binding all the members of the profession [6]. Like the municipality, the guild can include free associations without absorbing them.

Intermediary between private enterprise and the state. — This implies the two terms between which the guild acts as a liaison. This association is the result of community of interests, rights, duties and work. To this solidarity of interest, there is added the bond of law. This, however, does not mean that it directs each business. The choice of personnel and the obligation of maintaining order devolve upon each guild.

But the guild forms one of the organs of society. It is necessary therefore that it be connected with the central authority or uniting principle which we call the state. But it cannot be directly attached to the state without grave and serious difficulties. There is a necessity, consequently, for a body which is intermediary between private enterprise and the state.

In this way the directive power which properly belongs to each enterprise is maintained. At the same time, private enterprise is not independent of the state and of its supreme power of control and coordination. In this way the private enterprise is not encroached upon and it is able to fulfil its proper function in society. On the other hand, the state is freed from those functions which it cannot perform or can only perform with great difficulty.

Just as the central government cannot efficiently control a vast territory, but must decentralize its power into smaller or more efficient units, so the state cannot intervene and direct the various professions, but must grant each profession the authority to regulate its own affairs and also represent the profession in civil matters.

[6] *Ibid.*

As a consequence, the authority which the profession possesses is of public law. This is necessary, since, on the one hand, it promulgates laws and regulations which are binding upon all who exercise that particular profession and all who have any responsibility in the economic order, and, on the other hand, it must represent the interests of the profession before the authority of the state, in order to defend the rights and interests of the profession [7].

Entrusted with the management of the common good of a definite profession. — There are three aspects to the common good of a profession. First, the common good embraces each and every member of the profession regardless of status or position. Hence it must safeguard the interests of all the members, by preventing unjust and pagan rivalries and by promoting justice and charity among them, or, as La Tour du Pin named them, « the good morals of the profession [8] ».

Secondly, the common good extends to the consumer, since the profession is a form of public service. This involves furnishing the consumer with products or services which are of good quality. It also embraces such things as just price, good workmanship and materials, etc.

Thirdly, the common good of the profession must safeguard the interests of society, in general, by cooperating with the other professions in order that society may be able to attain its end, the common good of all. Hence, in seeking its own common good, the profession is prevented from any sort of « collective egoism » which would consider only the good of the members of the profession to the exclusion of the good of consumers and the rest of society in general.

Of a determined profession. — The word profession, in its broad sense, designates the status, the condition or the type of activity of a person, e. g. the profession of a lawyer. However, it may also be applied to that framework within which a human person exercises his intellectual or manual activity, not only for his own profit, but also for the advantage of his fellow men. In this sense it embraces all those who perform the same or complimentary type of work. For example, the construction industry embraces architects, engineers, bricklayers, carpenters, etc. So

[7] *Ibid.*
[8] *L'Ordre Nouveau.* Montréal, I, n° 10.

the health services embrace not only doctors, but also nurses, hospital attendants, stenographers, etc. When we speak of the guild as including all the members of a profession, it is in this latter sense.

The authority of the guild, therefore, is restricted to the common good of this association, just as familial authority is restricted to the family and municipal authority restricted to the municipality. It is scarcely necessary to note that this authority must be permanent since the solidarity of interests of the members is durable.

The guild consequently has a twofold function. The first is to regulate the relation between employers and employees in the various private enterprises within the profession. The second essential function is the regulation of production within the profession. This regulation must be the result of a common agreement of all the private enterprises within the profession and extend to every branch of production. It includes, therefore, agreements regarding the amount of production, standards of production, markets and, finally, quality and prices. In this way will they maintain stability with progress.

In order to describe the guild further so that we may have a complete and clear concept of it, it is necessary to distinguish between the authority which belongs to the state and that which pertains to the guild.

The word state has several meanings. In its proper sense, the state is a collectivity of men who inhabit the same territory, organized in an autonomous civil body. This is the state of society. In a less proper sense, it is used to designate the form of government which administers the country, e. g. democratic, monarchical, etc., or the government itself, that is, the civil authority which directs the social body. This is the state power. We are here using state in this last sense.

The purpose of the state is the following: 1° to assure public peace, interior and exterior security, to defend the rights of its subjects whether of individuals or inferior groups such as the guilds; 2° to promote public, human prosperity. This embraces both material and spiritual prosperity. As regards the material prosperity, the state must provide those general services which it alone is capable of providing adequately and easily, aiding private enterprise and assisting private initiative. As re-

gards moral prosperity, the state must protect and develop public morality. It must not, however, concern itself directly with questions of private morality which are not within its competence [9].

Civil authority, therefore, is limited by the pre-existant rights of the individuals and groups which it governs. They are not united in society in order to renounce their rights, but to defend and promote them. Moreover, the individual, the professional association, the guild have the right to realize their end in a free manner and the state cannot deprive them of their natural liberties. In addition, the state must respect the rights of the religious, supernatural society.

It is subject, consequently, to the fundamental laws of civil society and to the divine law, whether revealed or natural. It must respect the rules of human activity which have been imposed by God. In particular, it must observe justice in the division of responsibility and social advantages [10].

Civil authority is exercised over civil society in its entirety, over the individuals, the family, the profession and the guild. The state cannot, therefore, arrogate to itself those rights which belong to the family or to the profession, because it is not capable of fulfilling their rôles. It is essential to distinguish very carefully what pertains to civil authority and what pertains to the organized profession. Only when each has its own definite functions to perform are we able to avoid the extremes of liberalism and statism. The fact that we insist upon the distinction of the state and the guild does not mean however that they are not in any way united. They are on different planes, the one being in the social-economic order and the other in the political order. The guild, of course, is subordinate to the state, as the imperfect to the perfect, but both together help man to attain his end.

It is evident, consequently, that the state and the guild are distinct in their activities. And this is the reason why we insist upon the use of corporate order rather than corporate state. It is true that if one uses the term as meaning state society, it is legitimate, but since the word state is usually associated with the state power or civil authority, it is

[9] *L'Organisation professionnelle, loc. cit.*, 195.
[10] *Ibid.*

incorrect. As we have pointed out, the essential function of the state is the exercise of civil power, that is to say, of the supreme governing power on the temporal plane. The expression « corporate state » consequently signifies literaly that the maintenance of order, defense, forming of treaties, etc., pertain to corporations [11].

We shall show shortly that the guilds or corporations are organs of civil society. But each organ in society has its proper function. The corporative function is the administration of the common good of the profession and not the exercise of the supreme power of coordination of the various living organs of society. The family and the community have a part to play in the state and yet we do not speak of the family state or the community state.

It is true that the guild or corporation is connected with the state. It is likewise true that the guild or corporation may aid in the reform of the state. This however is only indirectly, by freeing it of many functions which do not belong to it and thereby allowing the state to devote itself to those political functions and problems which are its proper sphere of activity. It may also indirectly modify the state by serving as a consultative chamber in economic matters. Nevertheless, the proper function of the guild is to attain the common good of the profession and safeguard the interests of its members [12].

Another and very important reason for avoiding the use of the expression « corporate state » is that true corporatism is commonly identified with the Fascist Corporate State. This is unfortunate for although there are some similarities between the two, there are very important differences. The Italian corporations were organized directly by the state, are presided over by members of the Fascist Party and serve to extend state control over the various industries and professions. It centralizes control in the state, whereas the purpose of true corporatism is to decentralize this control.

It is necessary, therefore, that we make several distinctions. There are various kinds of corporatism. We may distinguish two types according to the rôle which is assigned to the guild or corporation, social

[11] *L'Organisation corporative.*
[12] *Ibid.*

corporatism and political corporatism. The first limits the activities of the corporation or guild to the social and economic spheres. The second, on the other hand, believes that the corporation or guild should play a rôle in the government of the country.

We can draw a further distinction according to the manner of formation of the corporation or guild. First, there is the « corporatisme d'associations », the corporation of the associations, according to which the corporation or guild is formed slowly, from below, and there is granted to these freely established organs the power to regulate the affairs of the profession. Secondly, there is the « corporatisme d'État », according to which the corporation or guild is established « from above » by the state and is imposed upon the members of the various professions. The corporations thus established are used by the state as a means of directing the economic activities of the country [13].

The corporatism which is advocated by the encyclicals is professional corporatism, for the social-economic order, and by associations [14]. In a society which is properly organized, therefore, the functions of the state and the guild will be well defined. The guild will not take upon itself functions for which it is not intended or equipped. It is subordinate to the state. Just as the good of the profession as a whole is superior to that of one of the members, so the good of the whole of society is superior to that of one profession. It is incorrect, consequently, to imagine that the corporative organization of society implies a reform of state in the sense of fascism or a dictatorship.

It pertains to the guild to defend the interests of the profession, its liberties, its rights and its autonomy. The state must respect these rights and interests as well as the autonomy of the guild. As one author says, « everything which properly pertains to the profession must be restored to the profession, it being understood, of course, that civil authority have a certain amount of control in the interests of the general welfare. On the other hand whatever is public must be left to the public organs, with the understanding and reservation that they consult and listen to the authorized and legitimate council of the guild [15]. »

[13] ARÈS, *op. cit.*, 21-22.
[14] *Ibid.*
[15] *L'Organisation professionnelle, loc. cit.*, 199.

As a result of this adjustment of the relations between the state and economics, the former will not be weakened, but strengthened. On the contrary, it can hardly fail to grow stronger and to win back the sovereignity and dignity it has, to some extent, forfeited. Indeed, « the more faithfully this principle of the subsidiary function be followed and a graded hierarchical order exist between various associations, the greater will be both social authority and social efficiency and the happier and more prosperous the condition of the commonwealth ». Thus the authority of the state will be reinstated, « the supreme arbiter, ruling in kingly fashion, far above all party contention, intent only upon justice and the common good [16] ».

II. — THE NECESSITY OF THE GUILD SOCIAL ORDER.

The one aim of social legislation, according to the teaching of Pope Pius XI, must by the reestablishment of the vocational groups or guilds [17]. The Holy Father and the Catholic Social Movement sees in this restoration the best means to order the national economy, restore social peace between capital and labor and, finally, to reform the state. The organization of the professions, consequently, is the best antidote to the three great disorders from which society, modern society, is suffering today.

It is not within the scope of this article to give a complete analysis of economic planning. We are concerned mainly with principles which must be found in economic society. The discoveries of new lands, with the consequent growth of trade as a result of expanding markets, the formation of corporations, the changes in agriculture from farming for consumption to farming for profit, the dissolution of the guilds and the growth of the new middle class changed the complexion of economics [18]. The concepts of social justice and charity were replaced by individual greed and gain.

[16] VON NELL BREUNING, *The Modern Schoolman*, March 1935, *The Economic Structure of the State*, 67.

[17] « In reficiendos igitur « ordines » ars politica socialis incumbat necesse est. » PIUS XI, *Quadragesimo anno*, *A. A. S.*, XXIII, 204.

[18] *Economics and Finance, Capitalism* (Collegeville, Minn., 1936), 8.

By the time the industrial revolution came, economic theory and practice were dominated by two principles. First, that the government which directs least is the best, and, second, that free competition of individuals with each other always brings the best man to the top. In other words the free rule of nature theory of the physiocrats was now widely accepted. Human enterprise, consequently, had one aim and purpose, the increase of personal wealth, the making of profit for the individual. At this time, too, commerce had reached the limits of the world. There were new and expanding markets, new sources of raw materials, supplies of precious metals for coinage, etc. This constant expansion of commerce had put a great strain upon the existing system of manufacture. Surplus commercial capital was ready for investment and so helped to stimulate manufacturing on a new basis [19].

The first aid to this desired expansion was the use of power driven machinary, water power at first, then steam, and in our own day electricity. This was the beginning of what is known as industrial capitalism [20].

This period began somewhere in the eighteenth century and reached its maturity when « machinery driven by a central supply of mechanical power became the typical method of manufacturing production. It was at this point that industry replaced commerce as a directing force of economic life and the scale of production as well as the forms of business organization came to be determined by the growth and character of mechanical power [21]. »

As a consequence of this development capital became increasingly important. The machinery speeded up production and distribution which in turn resulted in an accumulation of capital which was hitherto unknown. Under this development, too, labor began to collect from farms and small scattered workshops in a single place to work under a single roof with the new machinery. This was the beginning of the factory system. Labor was now separated from the ownership of the means of production [22].

[19] *Ibid.*, 9.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, 10.
[22] *Ibid.*

For the first time there was a sharp line drawn between the employer and employee. During this period the principles of individualism were given their widest application in the economic field. Freedom from all restraint of ethics or religion, self interest and free competition were developed to the utmost [23].

The new freedom in business was hampered only by the rivalries between various industries. Gradually, however, these industrial enterprises of a similar nature combined in order to eliminate the expense of competition. Thus we had the beginning of monopolies. By means of holding companies, interlocking directorates, etc., the control of industry became more and more concentrated in the hands of a few. It is true that ownership was more widely spread by the sale of stock, but the control was in the hands of a few who, in some cases, owned only a minority of stock in the enterprise [24].

Thus by the strangest of paradoxes free competition became no competition. « This accumulation of power, the characteristic note of the modern economic order, is the natural result of the limitless free competition which permits the survival of those only who are the strongest, which often means those who fight most relentlessly, who pay the least heed to the dictates of conscience [25]. »

During the middle ages the purpose of the productive process was consumption, a supplying of the ordinary needs and wants of the time. The main purpose of economics therefore was the gaining and supplying of the means of livelihood. On the other hand, the goal of economic liberalism is different; it is the acquisition of wealth or the making of a profit. Indeed, the goal is the making of a profit for a further investment. Business or profit for a living has become living for business or for profit [26].

As a consequence individualism has exalted some of the less noble forces of human nature. Greed, acquisitiveness, pride and cruelty are

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, 11.
[25] « Hæc potentiæ et virium accumulatio, recentissimæ œconomiæ quasi nativa nota, fructus est quem natura sua protulit infinita competitorum certandi libertas, quæ eos tantum superstites relinquit qui plurimum valeant, quod sæpe idem est ac dicere, qui omnium violentissime dimicant, qui minime animi conscientiam curant. » PIUS XI, *loc. cit.*, 211.
[26] *Economics and Finance*, VIRGIL MICHEL, *The Nature of Capitalism*, 16.

not the ideals upon which a social order should be built. As Berdyaev has described it,

> A regime which allows the revolting indigence in spite of a general increase of wealth, which is obliged in the name of economic interest to destroy 'superfluous' goods although there are people in need of them, which breeds abominable wars, which is possessed by a greed for riches which has become transferred into a disinterested passion, which empties the life, even of the directing classes, of meaning, by making it an accessory of the economic game, such a regime is completely mad and stands condemned by conscience and reason . . . The capitalist regime is of all the most uncertain and unstable; it easily leads to crises and catastrophes, nobody knows what the morrow will bring forth, behind it lurks the all-consuming covetousness which breeds endless disquiet. The capitalist world gives happiness to nobody. Such is its lack of fixity and assurance that the future of the bourgeoisie is not more secure than that of the proletariat; the millionaire, the owner of a huge business, the rich banker may be penniless to-morrow; it is a regime of risk and opportunism. It is very dynamic expending immense energy and developing the material powers of production, but it is the ruin of men and deforms the soul alike of employers and employed [27].

Acquisition of wealth, therefore, is the supreme value according to the individualistic school of economics. All other values are secondary. An example of this is the « want in the midst of plenty » which exists in our country. How is this possible? Our productive forces can satisfy many times over the wants or needs of the population and yet we have the irrational situation of want in the midst of plenty [28]. The answer lies in the fact that our economy is guided by the principle of production for profit, not for consumption. In a system which is based upon production for consumption, the existence of unfulfilled needs or wants should speed up production until an equilibrium is reached between the abilities to produce and the need to consume [29].

Economic progress, consequently, is not an increase of profits for the few, but the increase of the economic welfare of each and all, in other words, the common good. The economic progress of any nation requires four things:

[27] CRONIN, *Economics and Society, Major Economic Philosophies*, 38.

[28] A complete discussion of this question is found in CHASE, *The Economy of Abundance;* also, *America's Capacity to Consume* and *America's Capacity to Produce*, by the Brooking Institute.

[29] VIRGIL MICHEL, *loc. cit.*, 17.

1° continuous increase in the real income of the people;

2° continuous improvement, through better standards of consumption, in the character of the goods that go to make up that income;

3° a decrease in the relative amount of effort, the use of material resources, and the sacrifice of human health and happiness, involved in the production of the income;

4° the greatest possible diffusion of income among the members of society [30].

We say in the words of Pope Pius XI that the proper ordering of economic affairs cannot be left to free competition alone. « Free competition, however, though within certain limits just and productive of good results, cannot be the ruling principle of the economic world; this has been abundantly proved by the consequences that have followed from the free rein given to these dangerous individualistic ideas [31]. »

The first function of the guild, therefore, is, in cooperation with the state, to establish order in the economic field. The economic order must be transformed into a *human* institution, organized hierarchically for the common good. The labor contract must be made a collective contract which has a juridic force and not just an unilateral contract which may be broken at any time. Both intellectual and manual workers must be allowed to participate in the organization and direction of production and in the planning of the economic life of the country through their guild councils [32].

These transformations in the present system will tend to establish a permanent and organic collaboration between the different members of the profession, the various professions and finally the professions and the state.

The second reason for the organization of the profession into guilds follows as a consequence of the first. We have already shown how economic liberalism resulted in the division of society into two opposed classes. « Society today still remains in a strained and therefore unstable and uncertain state, being founded on classes with contradictory interests

[30] BYE and HEWETT, *Applied Economics*, 652.

[31] « At liberum certamen, quamquam dum certis finibus contineatur, æquum sit et sane utile, rem œconomicam dirigere plane nequit; id quod eventus satis superque comprobavit, postquam pravi individualistici spiritus placita exsecutioni sunt mandata.» PIUS XI, *loc. cit.*, 206.

[32] ARÈS, *op. cit.*, 26.

and hence opposed to each other, and consequently prone to enmity and strife [33]. » The reason for this condition is that fact that labor is bought and sold like merchandise. The supply and the demand for labor turns the labor market into an arena where the two classes engage in deathly combat [34]. Pope Pius points out that a remedy must be applied to this grave disorder which is leading society to ruin [35].

There are two ways of relieving this evil. The Holy Father says: « There cannot be any question of any perfect cure, except this opposition be done away with and well ordered members of the social body come into being anew, vocational groups namely, binding men together not according to the position they occupy in the labor market, but according to the diverse functions which they exercise in society [36]. »

The second remedy proposed is that of the communists. Communism is built upon the idea of an essential class struggle, which must continue with inexorable bitterness until all classes shall be finally abolished in the world and there shall be a classless society. Neither Leo XIII nor Pius XI deny the existence of the class struggle, but both of them contradict emphatically the inexorable necessity of a condition in which the classes of society are pitted against each other in a war of extermination.

As Leo XIII so well said, « the greatest mistake that is made in the matter now under consideration is to possess oneself of the idea that class is naturally hostile to class ». And he adds that this view is so irrational and false that the exact contrary is true. He continues:

> Just as the symmetry of the human body is the result of the disposition of the members of the body, so in a state, it is ordained by nature that the two classes should exist in harmony and agreement and should, as it were, fit into one another, so as to maintain the equilibrium of the body politic. Each requires the other; Capital cannot do without labor, nor labor without Capital.

[33] « Reapse violenta adhuc perseverat et hac de causa instabilis ac nutans humanæ societatis condicio, quippe quæ « classibus » innitatur diversa appetentibus et ideo oppositis, prætereaque ad inimicitias dimicationesque pronis. » PIUS XI, *loc. cit.*, 204.

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*

[36] « Huic pessimo malo, quo tota societas in exitium abripitur, quam citissime esse medendum nemo est qui non intellegat. Ast perfecta sanatio tum tantum efforescet, cum, oppositione illa e medio sublata, socialis corporis membra bene instructa constituentur; « ordines » nimirum, quibus inserantur homines non pro munere, quod quis in mercatu laboris habeat, sed pro diversis partibus socialibus, quas singuli exerceant. » PIUS XI, *loc. cit.*, 204.

> Mutual agreement results in pleasantness and good order; perpetual conflict necessarily produces confusion and outrage [37].

The term « class struggle » may mean any of three things: a form of social conflict, or the theory of its origin and significance, or, finally, the principle of action which is based on this theory [38].

According to the Marxian theory, the history of mankind has been a continuous struggle between classes. With the development of capitalism, society is divided more and more into two hostile camps, the bourgeoisie and the proletariat. The first is engaged in converting « surplus value » into profits at the expense of the proletariat which resents this. During the process of the struggle, the proletariat realizes that the ownership of the means of production is the cause and source of the power of the bourgeoisie and that it can only end its exploitation by the establishment of a socialistic society based upon the common ownership of production [39].

Marx believed that the proletariat would be victorious in this struggle because of certain inherent weaknesses in the capitalistic system. Among these he numbered the inevitable concentration of wealth in the hands of a few, the disappearance of the middle class and the increasing misery of the working classes [40].

Since it is the class struggle which is to bring about the final emancipation of the working classes, these classes should accelerate the process. In this way the class struggle becomes a program of action [41].

According to the communist theory, a class is an aggregate of persons who have the same function in the productive process and who therefore have the same source of income [42]. The origin of these classes is based upon the division of labor. « In every society there are two basic classes: one which commands and monopolizes the means of production; and the other, the producing class [43]. » Between them there are several intermediate classes. These are either transition classes which

37 LEO XIII, *Rerum novarum*.
38 *Encyclopedia of Social Sciences, Class Struggle*.
39 *Ibid*.
40 *Ibid*.
41 *Ibid*.
42 *Ibid*.
43 *Ibid*.

are the residue of previous class forms, or mixed classes which include those who in some respects belong to one class and in other respects belong to another [44]. Finally, there are beggars, vagrants, etc.

Since the state is under the domination and control of the bourgeoisie, the former, too, must be overthrown. The class struggle, consequently, takes on a political aspect and its aim is the subversion of the existing form of government and the substitution of a new order. In means to bring this about the class must have certain definite characteristics. « It must be a producing class, it must be welded together by the condition of its existence and it must form a large mass or majority of the population [45]. »

These characteristics are found in the industrial working class and, consequently, it is the only class capable of bringing about the revolution. However, under contemporary conditions, peasants and workers are forming an alliance against a financial oligarchy [46].

Moreover, because of the internationalism of finance and industry, the class struggle in modern times, becoming more and more international in character and will, according to communist theory, eventually leads to a world revolution [47]. It will be a violent one. At first it will be necessary to have a class dictatorship in order to effect the new order. This will be the transition period of socialism and will precede the period of communism which will eventually bring about a classless society. In order to hasten this process, the communists are urged to promote the class struggle in every possible way.

This, in brief, is the solution which is proposed by communism as a remedy to the class conflict problem. The first comment which we make in regard to this theory is that it is an over simplification of history. The statement of Marx, « the history of all hitherto existing society is the history of class struggles [48] », to say the least, contains an enormous amount of exaggeration. It is a fine formula for simplifying history, but it ignores too many inconvenient facts. As Cathrein says,

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*
[48] Manifesto of the Communist Party, Capital and Other Writings, The Modern Library, *The Communist Manifesto*, 321.

> Is there any record of class struggles in the whole of Oriental history? There are many accounts of national wars between Assyrians, Babylonians, Egyptians, Medes, Persians, etc. We read of great generals and conquerors who introduced radical changes in the political and social order; but of class struggle there is scarcely a trace . . . Later on, the main factors in social evolution were the national struggles between Greeks and Persians, the internecine wars of the Greeks and Greeks, the hostilities of the Greeks and Macedonians, of Greeks and Romans, of the Romans and their neighbors, especially the Carthaginians. The influence of Greece and Rome upon the civilization of the entire occident is incalculable, and it is in vain to explain it by reference to the class struggle. Still later we meet the wars of the Romans against the northern barbarians. Then took place that fusion of races from which sprang new and vigorous nations. Was it, perhaps by class struggles, that the Teutonic tribes were gained over to Christianity? . . . Again what is the verdict of the history of India, where the very same classes have been existing for more than 3,000 years? . . . In fine, were science and the arts and thereby the development of civilization ever influenced in any marked degree by class struggles? Are our modern inventions, especially those of printing and gunpowder, are steam engines and electric motors, are steamboats, railways, factories, telegraphs, etc., to be looked upon as the products of class struggles? And yet they are the real revolutionaries, they are the creators of a new world [49].

Moreover the class struggle doctrine unduly simplifies the relations and exaggerates the antagonisms of the different economic classes. The latter cannot be properly reduced to two classes. There are numerous intermediate classes which, though sometimes, are not always aligned with the working class. In addition, a very large part of the population is not aligned in a single class conflict. « There exists, indeed, a certain sort of class struggle between a large section of the wage earners and a large section of the capitalists; but other large sections hold persistently aloof, or engage in it only feebly and intermittently, and even then not uniformly on the same side. Hence the struggle, such as it is, is much less general, less intense, and less uniform than it appears in the average socialist picture [50]. »

The words bourgeoisie and proletariat, capital and labor do not therefore represent classes in the sense which the socialist understands the word « class », that is, « a group of men united by a solidarity of interests which urges them to conflict with another group ». It is true that it is possible to find groups in society which are truly opposed to each

[49] CATHREIN and GETTELMANN, *Socialism* (1903, Benziger Bros, N. Y.), 138.
[50] HILLQUIT and RYAN, *Socialism*, 109.

other. For example, a nation has a real solidarity against other nations. Within the nation there are groups which unite men according as they are engaged in agriculture, industry, etc. Each of these large groups is held together by many common interests, but it also has interests which are divergent from those of its fellow groups. Agriculture will strive, for example, to sell its goods to its rival groups at the highest possible price and vice versa. Again, industry, for instance, comprises several groups, such as coal, iron, etc., each of which has rival interests with its fellows. In the coal industry there are rivalries between merchants and producers. On a lower stratum, there are employers, salaried officials, workers, all naturally formed groups which are opposed to each other in some degree. Moreover there is a divergence of interest due to locality. The interests of one district are brought into competition with those of another, etc.

It is clear consequently that the real play of conflicting interests is not clearly defined as is assumed by the defenders of the class struggle theory. We find that, at every stage where men are naturally divided into groups, these groups have a certain solidarity. Each group is an aggregation of units which are bound together by community of interests and each one is interested in the common good if its own group. For example, in the automobile industry, there are owners, salaried officials, workers. It is of interest to all of these that production be as remunerative as possible.

The remedy for the class struggle, therefore, is the formation of vocational groups, « binding men together not according to the position they occupy in the labor market, but according to the diverse functions they exercise in society [51] ». Order is unity arising from the apt arrangement of a plurality of objects, hence a true social order demands various members of society, joined together by a common bond. This bond of union is provided by the common effort of employers and employees of the same profession, industry or type of business, to produce goods or render service to the community and the nation. It is provided

[51] « Ordines » nimirum, quibus inserantur homines non pro munere, quod quis in mercatu laboris habeat, sed pro diversis partibus socialibus, quas singuli exerceant. » PIUS XI, *loc. cit.*, 204.

also by the common good of society in which all the groups must co-operate and share [52].

Since in these groups the common good of the group must prevail, concessions will have to be made on both sides. But the union of employers and employees in one group, bound together by the common interest in the good of the profession, industry or business, will serve as a powerful motive for cooperation and understanding. The feeling of solidarity will replace that of opposition, cooperation will succeed antagonism, class war will become class harmony and peace.

Thus far we have shown that it is only by organizing the profession and industries, that is, by restoring these natural organs of society, that we will be able to rebuild the economic life of the nation and establish peace and harmony in the social order. There is still another reason for the corporative organization of the profession and industry, namely, to reform the state.

The encyclical *Quadragesimo Anno* points out that, « when we speak of reform of the social order, it is principally the state we have in mind ». The state is especially in need of reform because it has been the cause of the destruction of the organic social life which flourished at one time and has arrogated to itself functions which do not properly fall under its competence.

The true meaning of this passage of the encyclical is very frequently misconstrued. As one writer puts it, « this is one of the passages to which we have repeatedly called attention as being misleading in the English translation. The original text reads to this effect: When we come to treat on the reform of institutions, we first of all think of the state (as being in need of reform) [53]. »

During the past several centuries, but particularly since the Great War, liberalism has been on the decline and in some cases discarded entirely. The belief that the least government interfered with citizens the better, by a process of evolution has become the credence that the more the government interferes the better. The belief that individual freedom and individual effort are the best guarantee of happiness in civil society

[52] *Ibid.*, 204-205.
[53] *We Have No Program, The Guildsman*, June 1937.

has been transformed into the persuasion that men can only be happy when society plans and prescribes their lives for them.

The extreme result of this change has been the rise of totalitarian states. As one writer puts it,

> In the Totalitarian State the government is legally entitled to regiment the civil population just as it regiments its soldiers. It will prescribe what they are to work at, to play at, to read, to believe, to possess, and so on. And it will dominate not only the individual citizen, but also the different associations among the citizens. Thus it denies the rights of the family, the trade union, the Church, municipal bodies, and all such societies. And even when it does not suppress these societies altogether, it takes from them all independence, making them just instruments of its policy. As for the citizens of the Totalitarian State, their prime duty is unquestioning obedience to the government and their greatest glory to serve the community. They are never to act for their own private advantage, nor on their own initiative [54].

But the totalitarian states are not the only examples of this tendency. The same trend is evident in the United States government particularly within recent years. The well known writer Ralph Adams Cram describes this situation in his work *Towards the Great Peace*. He says:

> In the first place, we, in common with other nations, have drifted into imperialism of a gross scale, and illiberal, even tyranical working. We could hardly do otherwise for such has been the universal tendency for more than a hundred years. By constant progression municipal governments have absorbed into themselves matters which in decency belong to the individual. Simultaneously our state governments have followed the same course, infringing even on the just prerogatives of the towns and cities, while more than all the national government has robbed the states, the cities, the citizens of what should belong to them, until at last we have an imperial, autocratic, inquisitorial and largely irresponsible government at Washington that is the one supreme political fact. . . . This I believe to be absolutely and fatally wrong. In the first place human society cannot function at this abnormal scale . . . A sane and wholesome society begins with the family — natural or artificial — which has original jurisdiction over a far greater series of rights and privileges than it now commands. From the family certain powers are delegated to the next higher social unit, the village or communal group, which in its turn concedes certain of its inherent rights to the organic group of communities, or states, and finally the states commit to the last and general authority, the national government, some of the elements of authority that have been delegated to them. The principle of this delegation from one organism to another is common interest and welfare; only those functions which can be performed with more even justice and with

[54] LUCEY, *A Christian Alternative to Communism and Fascism* (Dublin, C. T. S.), 8.

> greater effectiveness, by the community, for example, than by the family, are so delegated. In the same way the several groups commit to their common government only so much as they cannot perform with due justice and equity to the others in the same group. In the end the national government exists only that it may provide for a limited number of national necessities [55] . . .

These words were written by Mr. Cram in 1921. Since that time, the tendency which he opposes has increased to a considerable extent. The recent depression, unemployment, the inability of local and state government to deal with problems of relief and unemployment, have all tended to centralize more power in the American Federal Government. Recent legislation and social legislation are further indications of the same tendency.

The false direction of development which the state in modern times has been following ends logically in totalitarianism or communism, both of which represent the very antithesis of the corporate order. The Holy Father has in view a reversal of this policy and a development in the opposite direction. He says:

> . . . The state which now was encumbered with all the burdens once borne by the associations rendered extinct by it was in consequence submerged and overwhelmed by an infinity of affairs and duties.
>
> It is indeed true as history clearly proves that owing to the change in social conditions much that was formerly done by small bodies can nowadays be accomplished only by large corporations. None the less, just as it is wrong to withdraw from the individual and commit to the community at large what private enterprise and industry can accomplish, so too it is an injustice, a grave evil and a disturbance of the right order for a larger and higher corporation to arrogate to itself functions which can be performed efficiently by smaller and lower groups. This is a fundamental principle of social philosophy unshaken and unchangeable and it retains its full truth today. Of its very nature, the true aim of all social activity should be to help individuals members of the social body, but never to destroy or absorb them.
>
> The state should leave to these smaller groups the settlement of business of minor importance. It will thus carry out with greater freedom, powers and success the tasks belonging to it, because it alone can effectively accomplish

[55] RALPH ADAMS CRAM, *Towards the Great Peace* (Marshal Jones, Boston, 1921), 132-133. — We do not agree with Mr. Cram's theory of the delegation of the authority from below; our only aim in quoting those words is to point out the necessity of decentralizing the powers.

these, directing, watching, stimulating and restraining, as circumstances suggest or necessity demands [56].

In this paragraph the Pope enunciates the principle of subsidiarity of social activities or the principle of subsidiarity of associations. As is quite evident this principle is a consequence of the organic concept of society which as we have already pointed out sees in society a moral organism, composed of a number of members, each of which is autonomous and independent in its own sphere, but coordinated by the central organ, the state, which harmonizes all the members in the interest of the common good of the whole society. There should be, consequently, in society a division of functions and the state must be restricted to directing, stimulating, watching, etc.

The organization of the various professions will relieve the state of many of these functions which, through necessity, it has been obliged to assume. This is particularly true with regard to technical questions, production, prices and foreign trade. Ordinarily the public official lacks the technical knowledge which is required to make wise rules for the management of business and industry. If there existed a national council representing the various industries and professions, the enactment of necessary regulations for each profession and industry would be a very simple matter. Such a council would also serve in an advisory capacity to the government.

In this way political assemblies will be limited to those functions which they are suited to exercise. Moreover civil liberties will be more

[56] « Res publica, haud parvo ipsius rei publicæ detrimento, quæ, amissa forma regiminis socialis susceptisque oneribus omnibus, quæ deletæ illæ consociationes antea perferebant, negotiis et officiis propemodum infinitis obruta est atque oppressa.

Nam etsi verum est, idque historia luculentur ostendit, ob mutatas rerum condiciones multa nunc non nisi a magnis consociationibus posse præstari, quæ superiore ætate a parvis etiam præbebantur, fixum tamen immotumque manet in philosophia sociali gravissimum illud principium quod neque moveri neque mutari potest; sicut quæ a singularibus hominibus proprio marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandere, ita quæ a minoribus et inferioribus communitatibus effici præstarique possunt, ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio: cum socialis quævis opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere.

Minoris igitur momenti negotia et curas, quibus alioquin maxime distineretur, inferioribus cœtibus expedienda permittat suprema rei publicæ auctoritas oportet; quo fiet, ut liberius, fortius et efficacius ea omnia exsequatur, quæ ad ipsam solam spectant, utpote quæ sola ipsa præstare possit. dirigendo, vigilando, urgendo, coercendo, prout casus fert et necessitas postulat. » PIUS XI, *loc. cit.*, 203.

effectively and surely guaranteed because it is only when the proper function and rights of the family, the community, the state and the profession are recognized that the rights of the human person are guaranteed and safeguarded.

III. — THE GUILD STRUCTURE.

In the encyclical *Quadragesimo Anno,* the Holy Father does not give an outline of the new guild order. Rather, he contents himself with the declaration of those principles which form the basis of the new social order, leaving the application of these principles and the working out of the scheme to catholic social theorists. In this connection Dom Virgil Michel makes the sage observation;

> It is characteristic of the mentality of today that the moment we speak of social regeneration we also look for a definitely worked out scheme or plan. We are in the blueprint age of mechanical organization. Contrary to what some may think, there is not extant anywhere a completely worked out scheme, much less the true scheme or plan, of a corporatively organized society. Least of all does the *Quadragesimo Anno* pretend to furnish such a plan. The encyclical concerns itself with underlying principles and especially with the moral aspects of society and of social regeneration. Its papal author says expressly in regard to technical schemes.:
>
> « The Church has not been given the mission to lead men only to ephemeral and perishable happiness, but to that which is eternal. Indeed, 'the Church deems it wrong to interfere in such earthly affairs without reason'. But she can never give up the mission entrusted to her by God of exercising her authority, not indeed in technical matters for which she has neither the proper equipment nor the mission, but in all things relating to the moral law [57]. »

As a consequence there does not exist a catholic plan for a guild order, but there are plans which have been worked out by catholic sociologists and social theorists.

It is our opinion that the guild order must not be too ideological and revolutionary, but rather that it must make use of those preexisting elements which may be utilized in the establishment of the new order. Moreover it is necessary to emphasize that there is not one corporative scheme which can be applied to every country. Due consideration must

[57] VIRGIL MICHEL, *Christian Social Reconstruction* (Milwaukee, Bruce, 1937), 91.

be made for national temperament, traditions, peculiar economic conditions, etc., within each country.

The charter which the guild will receive may be conceived in two ways. First, there may be one guild for each profession, which will legally represent that profession and will be invested with the necessary social authority. Secondly, there may be free guilds, but subjected to the authority of a supreme council which is chosen by the individuals in the profession [58].

The first plan may take one of two forms. Either all the individuals of the profession must belong to the one guild, and hence one obligatory guild, or all do not have the obligation of being registered in this guild, but nevertheless are subject to its decisions. In other words, this guild would be the legal representative of the profession.

The second plan may take any of three forms. First, only members in any guild have the right to vote in the election of the guild council. Secondly, those who are not members enjoy equality of ballot with the members. Thirdly, the guilds have a preferential vote in respect to those who are non members.

This second plan is known as the free union in the organized profession and is the type advocated by the Semaine Sociale de France, held at Angers in 1935. However, the Reverend A. Muller, addressing a gathering of christian trade unions, said that there are circumstances where a single union representing all the workers might be legitimate. He mentions two reasons which would justify this. First, if in a country there were an excessive number of unions which so dissipated the working class forces that it would reduce them to impotence. Secondly, if the majority of workers were incapable of organization through apathy or indifference, thereby leaving the field of organization open to revolutionary agitators [59].

According to this second type of organization, all the members of the profession will constitute the professional corporation. This corporation will have rules to which each one will be subject. Within each

[58] NARCISO NOGUER, S. J., *La Enciclica « Quadragesimo anno »* (Dos Tomos, Madrid, 1934), Tomo 2, 71-83, quoted in VON NELL BREUNING, *Reorganization of Social Economy*, 233.

[59] MULLER, *The Guild Social Order* (Catholic Truth Guild, London), 32.

profession there will be a number of guilds, either of workers and employers separately, or mixed. At the head of each profession there will be a council which will be composed of delegates of the guilds with equal representation. This council will make the rules and regulations for the profession and will determine the practices of the profession.

Whatever rules, regulations and laws are passed by the guild council should be sanctioned by a vote of the members of the profession. This council will be invested with a certain authority over the members of the profession in accordance with the laws of the country. These are the suggestions of M. Martin Saint-Léon outlined by him in « *Il XL anniversario della enciclica « Rerum novarum »*, published by the Catholic University of Milan and quoted by the Reverend Bernard Dempsey in his translation of Von Nell Breuning's book, *Reorganization of the Social Economy* [60].»

From our description of the nature of the profession and the guild or vocational group, it is evident that the organization of the profession will have to evidence the following characteristics:

1° to include all the members of the profession;

2° to have public corporative powers;

3° to possess extensive autonomy with respect to the state.

§ 1. *The Public Organization of the Profession.*

We have already pointed out the necessity for the organization of the professions in order that they may fulfill their proper functions as organs of the social body. The guild or vocational group, therefore, will include all who are active in a specific work or enterprise regardless of whether they be employers or employees, e. g. clergy comprises men of different rank and position in the Church [61].

The basis of this guild or vocational organization is the union of syndicate. The purpose of corporative reconstruction is to restore order to the professions and as a consequence to the whole of society. Order, as St. Thomas says, comes from the uniting of diverse objects which are

[60] VON NELL BREUNING, *op. cit.*, 233.
[61] *Catholic Backgrounds and Current Social Theory*, 17.

thereby arranged in some sort of harmony [62]. It is impossible to establish this order in a profession by grouping together, in one single group, all the elements, which differ in their claims and functions, but nevertheless contribute to the production or manufacture of the same product. « An army with all arms and ranks mixed up would be a disorderly rabble; a group of producers operating without distinction in workshops or services cannot form a reasonably ordered enterprise. Likewise a guild which gathered together all engaged in the same profession, but without arranging them in units and categories, would never form a living and healthy organism [63]. »

It seems very necessary to insist upon this because the guild idea has met with hostility in some quarters for two reasons. Many believe that the trade union organization with its collective agreements is the best plan for social peace. Moreover, as Father Albert Muller points out, many neo-corporatists are influenced more by their antipathy towards trade unions than by their genuine sympathy for the guild order idea. They would do away with the powerful trade union organization and substitute an organization in which the employers would « count for everything and the workers for nothing ». They envision the lion and the lamb lying down together, but the lamb would be inside the lion. This would explain the antipathy toward the guild idea which exists, therefore, on the part of the workers and why their attitude is one of mistrust and reserve [64].

As we have pointed out before, the trade union is not the ideal form of organization for the profession, but it has answered a need and rendered a valuable service, and consequently it must find a place in the higher organization which will order and stabilize the economic life.

The relation of the trade union to the guild may therefore be stated in the formula of the Semaines Sociales de France: « A free trade union within an organized profession ». The trade union is and must remain a free organization. The guild or vocational group involves necessarily the work of discipline and coordination and is requisite for all. Within

[62] *The Guild Social Order* (C. S. G.), 29.
[63] *Ibid.*
[64] MULLER, *Place of Trade Unions in Guild System, Guild Social Order*, 28.

the guild, therefore, the union must care for all the interests of those whom it represents.

It is possible for the union to cooperate with the professional guild in several ways. It may name the representatives to the guild councils. It can assist in drawing up collective agreements and applying the decisions of the professional guild [65]. As we have already stated, some are in favor of only granting the members of the union the right to elect the delegates to the guild council. Others favor a preferential vote for union members, whereas others are of the opinion that individuals who are not associated in any union should enjoy equality of vote [66].

The public organization of the profession will also require the classification of homogeneous groups as well as the establishment in each municipality of professional lists in which are registered all who legally exercise any profession whatsoever. The total sum of registered members will form the profession. The whole profession will be governed by the guild council.

Each profession, or group of similar professions, will have a threefold council: local, regional, national guild council [67]. The structure of each profession will vary according to the branches of production or labor. Each liberal profession will be able to form a distinct guild. The jurisdiction of the local guild council will vary according to the numerical strength of the members of the profession in city, district or state. In certain professions whose members are few and scattered, the first council will be the regional guild council.

These guild councils will be mixed, that is, composed of employers and employees, or in some cases by the representatives of the stockholders. Representation must be equal on the part of the workers and their employers or stockholders. The difficulty of an impartial presiding officer presents itself. Should it be some one outside of the profession? It seems that the presiding officer, except in a case of agreement regarding an acceptable candidate, should be a disinterested party. However, under no condition should he be named by the government, lest the control which

[65] ARÈS, *op. cit.*, 28.
[66] VON NELL BREUNING, *op. cit.*, 233.
[67] The plan contained in this chapter is based upon the work of JEAN BRETHE DE LA GRESSAYE, *Le Syndicalisme, l'Organisation professionnelle et l'Etat.*

the guilds are supposed to exercise independently pass into the hands of the state.

The members of the local guild council will be elected directly by the members of the profession. The members of the local guild council will elect the members of the regional guild council, who in turn will select the members of the national guild council.

These councils will enjoy a juridic status since, as we have pointed out, the professional guild is an « official and public body ». Since these guilds are to exercise regulatory and jurisdictional power over the whole profession, it is necessary that they have a juridic power and authority and be recognized as public bodies. The state, therefore, must grant to the guilds a juridic status and an extensive autonomy in the management of its professional affairs. However, since the state is the organ of society which has as its purpose the attainment of the common good, it will be necessary for it to protect the interests of consumers and the common good. The best method of conciliating the liberty and autonomy of the guilds and the unity of the state will depend upon the political organization of each country.

The authority of the guild councils will be exercised in two spheres: the social, i. e. questions which are concerned with the relations between employers and employees, and the economic, i. e. questions of production.

A. *Activities of the Councils in the Social Sphere.*

In the social sphere, the guild councils will have a twofold power, that of regulation and that of jurisdiction. The councils will have the regulatory power to fix the working conditions of the profession. Once these conditions have been discussed and approved by the various mixed councils, they take the form of collective labor agreements. Since these councils will have recognized legal powers, the collective labor agreements thereby become official and binding upon all members of the guild. Since there is a hierarchy within each guild, it seems that any agreement made by a local guild council would have to be subject to the approval of the regional and national guild councils, in order that uniformity may prevail within the profession.

This regulatory power of the guild will not suppress entirely the collective agreements of the unions. There are some decisions which the guild council will not think necessary to impose upon the whole profession due to local conditions and circumstances. These may be left to local agreement on the part of the local union or guild.

The guild council will moreover constitute a permanent council of arbitration and conciliation to prepare and regulate the collective labor contracts which have been made. It will have the power of applying the laws and regulations of the profession. It will also have the power of regulating employment and dealing with questions which concern apprenticeship and instruction. It will also have the power to organize and supervise various social services of the profession such as insurance of various kinds, e. g. unemployment, old age, disability, etc.

It is evident from the above that the government will thereby be freed from a number of activities which properly do not belong to it, but which it has been obliged to assume due to the lack of such professional organizations.

B. *Activities of the Councils in the Economic Sphere.*

The activity of the councils in the economic sphere is concerned with all the phases of production, e. g. purchases, sales, prices, credit, etc. According to Jean Brethe de la Gressaye, in the local councils only the employer groups are competent to decide economic questions, but in the regional and national councils, the entire group of employers and employees will decide everything, but with certain necessary restrictions. The regulatory power of the councils in the economic sphere will be limited. « They will codify the practices of the profession, standardize production by unifying types of manufacturing, fix the conditions of delivery, shipping and sale of goods, regulate the use of credit, prohibiting such commercial practices as are unfair; but excepting perhaps in periods of economic crisis, the corporative organs will not intervene in the fixing of prices, or in the limitation of production, or in the allocation of markets. »

Moreover the guilds will be charged with the supervision of the ethical standards of the profession. They will have a disciplinary power regarding those who are guilty of unfair practices, etc. They will be the

arbiters in disputes which may arise regarding individual or collective contracts which have been made by employers. In this case the regulatory powers will pertain only to the employers' section of the guild council.

§ 2. *Relations of Regional and National Guild Councils and the state.*

In order to express the unity, both social and economic, which belongs to a region and in order to coordinate the various professional interests, and thereby maintain order among the various professional guilds, it will be necessary to establish regional economic councils. These councils will be composed of the delegates of the regional guild council and the interprofessional organisms, to which would be added the representatives of capital, bondholders. In addition there should be delegates of the consumers, the users of public services and finally the representatives of the interests which are common to that territory, e. g. cities and states.

In this way the regional economic council would truly represent the interests of the region. The purpose of this body would be to study those questions which are of interest to the region, not from the point of view of the professional group or of one locality, but from the point of view of all the groups in all the sections of the region. This council would propose measures to the government and act as a liaison between the guilds and the territorial groups.

These regional inter-guild councils would be formed into a national organization, called the national economic council, which would be charged with the economic and social interests of the whole nation. It would be composed of the delegates of the guild councils, the inter-guild regional councils and a number of specialists, i. e. economists, sociologists, etc.

This national council will have a twofold function: first, it will coordinate the various regional guild councils, and, secondly, it will serve as a liaison between the various professions and the state. In regard to the guilds, the national council will settle disputes between the professions and the regional guild councils, establish a labor court to

settle disputes regarding collective agreements and finally orientate all the professions towards the common good.

As regards the state, the national council will be qualified to represent the interests of all the guilds. It will counsel and advise the state in regard to the solution of problems which affect the social and economic life. In a word, it will serve as an advisory council of the state in all important questions which concern the economic order.

There is a twofold opinion among writers regarding the position of the national council in the state. According to the first system, the national council would serve merely as a purely advisory body entrusted with the study of the various economic questions of the state and would then give its opinion and advise regarding the best solution and mode of procedure to the state.

The second system would have the national council participate in the legislative power of the state. The advocates of political corporatism base their belief upon the following principles. First, they say, we are in a democracy. But in a democracy, all the forces of the nation, collective as well as individual, should be represented. Moreover the guilds represent the collective forces of the nation and hence should participate in the legislative authority of the state [68].

Also, they point out that the constitution of the professional guilds seems logically to lead to their being integrated in the political structure of the state. They argue that if these guilds enjoy the public power to make laws for their own interests, how, in a democracy, can they be refused the right to participate, in Parliament or Congress, in the regulation of general questions in which their interests are implicated [69]?

Thirdly, they say, these social groups, not being regularly represented in the political structure of the country, might take their revenge more or less irregularly by putting pressure upon the Congress or Parliament by public demonstrations, the threat of strikes, etc. This would weaken the liberty and authority of the state. It seems that the best

[68] *Organisation Corporative* (Montréal 1937), 116.
[69] *Ibid.* Also JEAN BRETHE DE LA GRESSAYE, *op. cit.*

means to safeguard this liberty and authority would be to allow the guilds to become part of the Congress or Parliament [70].

Finally they claim that corporative and social suffrage, being more valuable and important than individual suffrage, is an excellent means of correcting certain deficiences which are found at present in the legislative bodies based on individual suffrage alone [71]. Such a body as the national council, they say, which is composed of the best representatives of the moral, intellectual and economic forces of the country, would exercise a great influence in establishing a more human and moral political life and would put economics in its proper position in the civil life of the nation.

The advocates of public representation give three methods by which this professional representation might be organized. First, a legislature which is composed exclusively of the guilds. Secondly, there might be two Chambers in Parliament or Congress. The one, the Legislative Assembly, representing individuals; the other, the professional Senate, representing the social groups or guids. This is the opinion of M. Eugène Duthoit, president of the Semaines Sociales de France. Thirdly, there might be one assembly, composed of delegates representing both individuals and the social groups. A certain number of these delegates would be elected by universal suffrage and the remainder by guild or social suffrage [72].

Those who believe that the national economic council should be distinct from the political structure of the nation point out that the council is neither competent, nor interested, nor responsible in purely political problems and also in a number of other problems, such as national defence, academic liberty [73], etc.

Moreover they say the guild must remain subordinate to the state. But if the civil power were composed of the representatives of the guilds, the authority of the state would be constituted by an ensemble of organisms which must be subject to this authority. The guilds, therefore, would be at the same time « the master and the servant, the leader and the subordinate [74] ».

[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*, 117.
[72] *Ibid.*
[73] ARÈS, *op. cit.*, 34.
[74] *Ibid.*

This distinction of the guilds and political authority does not mean, however, that they are separated. The guilds are autonomous, but they are not independent and the public power retains the eminent domain of the economic government of the nation. On the other hand, the intervention of the public power does not authorize it to encroach upon the prerogatives of the guilds nor upon the autonomous government of the professions by members themselves [75].

In conclusion we may summarize the relations of the guilds and the state as follows:

1. *The guild presupposes the organic concept of society.* — The nation has an organic structure, formed of partial societies which have their power and natural functions. The family, the municipality, the various states and the guilds are its natural organs.

2. *The guild does not demand any determined form of government.* — Social corporation is compatible with every type of government which is not contrary to the natural or divine law. By that fact it is distinguished from

a) *political corporatism,* according to which the guilds become part of the legislate authority of the nation;

b) *corporatism of the state,* i. e. that which is imposed by the state upon the professions and is used by the state as an instrument in the direction of the economic life of the country.

The encyclical *Quadragesimo Anno* says nothing regarding political corporatism. But the corporatism by associations, which the document proposed neither requires nor recommends it.

Catholic sociology, however, is unanimous in its rejection of state corporatism since it is only a means and an instrument by which the totalitarian state is able to control the socio-economic life of the nation.

3. *The guild demands that the state fulfill its proper function, but nothing further.* — These functions are summarized by the encyclical

[75] *Ibid.*

as follows: « directing, watching, stimulating and restraining, as circumstances suggest or necessity demands ». The state power, therefore, must leave to individuals and intermediary groupings those functions which they are able to perform themselves. It must, however, second their efforts, guide them toward the common good and intervene when it is a question of the inability of individuals or groups to perform their proper functions. This supplementary function of the state separates and distinguishes the christian concept of the state from totalitarianism of all kinds, from any policy of centralization and, on the other hand, of liberalism.

Thomas MANNING, o. m. i.

Actualité

LES ARCHIVES DU CANADA.

Les archives d'une nation, c'est le dépôt qui renferme les grandes collections de pièces officielles concernant le gouvernement du pays, ainsi que les multiples branches de son administration.

Mais au Canada, les Archives publiques, comme on les désigne, débordent ce cadre habituel de celles des autres pays. Dans un jeune pays comme le nôtre, où n'existent pas encore les diverses institutions qui, par exemple, en Angleterre et en France, se chargent de recueillir les autres témoignages documentaires de la vie nationale, on a jugé bon d'étendre au delà des limites d'usage les fonctions de nos Archives. Par suite, à côté des documents officiels de l'État, les Archives d'Ottawa accueillent et conservent les documents et les manuscrits d'ordre privé qui contribuent à nous renseigner sur le passé et à éclairer l'histoire du pays. C'est ainsi qu'à la différence des archives nationales des autres pays, qui ne renferment que des pièces officielles, les Archives publiques d'Ottawa renferment également de nombreux documents et manuscrits de toute main qui se rapportent à l'histoire canadienne.

De plus, afin de mieux renseigner et outiller les chercheurs et les historiens, les Archives ont aussi créé, à côté de la division des archives d'État et des documents historiques, 1° une division des cartes et des plans, 2° une division de gravures et de photographies, 3° une division des imprimés et 4° une division des services auxiliaires.

La division des manuscrits comprend deux grandes sections: la section du régime français et celle du régime anglais. La première renferme les actes des rois de France et la correspondance officielle échangée par le roi et ses ministres avec le gouverneur, l'intendant et les autorités civiles et religieuses du pays. Dans la section du régime anglais se rangent les pièces officielles et la correspondance politique en cours entre les minis-

tres britanniques, et le gouverneur et les hauts fonctionnaires du pays. Ces grandes collections sont accompagnées de collections secondaires portant sur les diverses branches de l'administration. Elles se complètent par les collections d'ordre privé qui empruntent toutes les formes, depuis les lettres personnelles jusqu'aux livres de comptes du commerce. Pour la facilité de la consultation, il existe des inventaires et aussi parfois des index des collections les plus importantes.

Des autres divisions, qui sont suffisamment décrites par leurs noms, il suffit de dire que celle des cartes renferment plus de 25,000 pièces, que celle des gravures réunit plus de 15.000 articles et que la bibliothèque contient au delà de 40,000 volumes. Quant à la division des services historiques, elle comprend des sections cinématographique et phonographique, ainsi qu'un musée de pièces historiques de toutes sortes.

Gustave LANCTÔT.

LES GRÈVES DANS LES INDUSTRIES DE GUERRE.

Pour la durée de la guerre, le gouvernement a jugé à propos d'intervenir dans les conflits industriels entre les patrons et les salariés. Il a édicté des règlements et des mesures qui sont greffés sur notre loi d'enquête des différends industriels, de 1907. Cette loi s'applique aux conflits dans les mines et les industries d'utilité publique tombant sous la juridiction du gouvernement fédéral. Le trait caractéristique de ce statut, c'est qu'il prescrit une période d'attente avant qu'une grève puisse se produire légalement dans les entreprises d'intérêt public. Il serait illégal de déclarer toute grève avant qu'un tribunal ait enquêté sur le conflit et que ses conclusions aient été communiquées aux parties concernées.

En 1939, la loi a été étendue de façon à inclure toutes les industries de guerre, en sorte que si un litige n'est pas réglé autrement, il doit être référé à un conseil d'arbitrage, et rien ne peut être entrepris avant l'émission du rapport de ce conseil. Bien plus — et cette clause va plus loin que la loi de 1907, — la grève ne peut être déclarée que si un vote, pris sous les auspices du ministère du Travail, a donné une majorité en faveur de la grève.

S'il est vrai que les nouveaux règlements rendent plus difficile la déclaration d'une grève, il n'en reste pas moins que les ouvriers et les pa-

trons, s'étant conformés à toutes les procédures, peuvent quand même rejeter les décisions et faire la grève. Les différends légitimes ne sont donc pas interdits au Canada, même dans les industries de guerre.

Cependant si elles restent légales, ces grèves n'en sont pas moins, à notre avis, injustes, immorales et antinationales. Examinons plutôt les principes moraux qui posent les conditions pour qu'une grève soit moralement juste et légitime, et nous jugerons ensuite le cas des grèves dans les industries de guerre.

La première condition, c'est qu'il faut un motif raisonnable, comme le refus de payer des salaires justes, d'accorder des conditions humaines de travail, etc.

En deuxième lieu, le bien que l'on se propose d'obtenir doit être *proportionné* au mal résultant de la grève. Si celle-ci, par exemple, est certainement vouée à la faillite, avec la conséquence que les employés perdront le salaire qui leur reviendrait pendant ces jours, ou encore si elle est au détriment du public en général, alors il est évident que cette grève est immorale.

Il faut encore tenir compte de ce principe que la fin ne justifie pas les moyens, c'est-à-dire qu'une grève ne peut être faite contre les principes de la charité et de la justice. Ainsi, ce serait contre la justice que de détruire la propriété du patron, de l'endommager, d'employer la violence ou la force de quelque façon que ce soit pour se faire justice. Enfin, avant d'entreprendre la grève, il est nécessaire que tous les moyens de conciliation aient été tentés, et ce n'est qu'en dernier lieu, tout comme dans le cas de la guerre, que l'on peut déclarer le conflit.

Dans les circonstances présentes, la deuxième condition est d'importance particulière. Le Canada s'est engagé dans une guerre totale, laquelle est avant tout une guerre de production. Le pays doit produire, il semble même que ce sera là son plus beau rôle dans cette guerre. Pour remplir cette tâche, il est impossible que le Gouvernement assume la charge de fabriquer tout le matériel sans recourir, par contrat, aux industries privées.

Or, si le Gouvernement doit faire la guerre, il semble que l'on ne peut pas justifier une grève dans les industries de guerre, car il est hors de proportion de comparer les avantages des ouvriers avec les buts de

guerre, surtout si ceux-ci impliquent des biens comme la vie et la liberté d'une nation. Cette conclusion est même justifiable dans le cas où les ouvriers auraient de justes réclamations. En effet, dans les cas de graves dangers ou de calamité publique, la décision du Gouvernement est définitive, puisque c'est lui qui est chargé de pourvoir au bien public, pouvant remettre à une date ultérieure le règlement de cette juste réclamation.

Si donc le service obligatoire de médiation ne suffit pas, et que le succès soit plus que douteux, il semble du ressort de l'État d'imposer d'autres mesures coercitives. L'arbitrage obligatoire pour tous les conflits de travail dans les industries qui ont des rapports étroits avec la production et la distribution des munitions ne dépasserait pas les limites d'une juste intervention.

Désiré BERGERON, o. m. i.

Chronique universitaire

A LA SOCIÉTÉ DES CONFÉRENCES.

La Société des Conférences de l'Université vient de terminer une saison exceptionnellement bien réussie, tant à cause de l'intérêt et de la variété des sujets traités que de la valeur des conférenciers. Il y eut des causeries pour satisfaire tous les goûts; ainsi, deux portèrent sur des questions morales et religieuses, deux sur les sciences économiques et politiques, trois sur la littérature, une sur la musique, une sur la pédagogie et une sur la psychiatrie.

M. Raymond Tanghe, docteur ès sciences sociales et politiques, qui avait intitulé sa conférence « Et après la guerre . . . ? » offre des solutions aux problèmes du chômage et de la mauvaise répartition des biens; il insiste sur l'importance de l'organisation des loisirs, fait le procès de la dictature des partis et de la finance véreuse. Il propose une monnaie internationale, afin de diminuer les manipulations gouvernementales, et une fédération d'États, pour assurer l'ordre politique du monde.

Me Lionel Chevrier, député de Stormont au Parlement fédéral, montre que « l'aménagement du Saint-Laurent » comprend deux choses: la canalisation du fleuve (déjà aux neuf dixièmes accomplie), à une profondeur de vingt-sept pieds depuis la tête des grands lacs jusqu'à la mer, et la production d'énergie électrique. Il traite de l'aspect international des voies fluviales et fait une analyse des accords conclus avec les États-Unis au sujet du projet d'aménagement et de l'exportation de l'électricité.

Le directeur général des études de la Commission des Écoles catholiques de Montréal, M. E.-C. Piédalue, dans sa conférence « L'école pour la vie: celle-ci et celle-là », dénonce les théories rousseauistes et jansénistes en éducation et fait l'éloge de la pédagogie de saint Jean Bosco, fondée sur la raison, la piété et l'amour.

Madame Roméo Boucher, de la Société d'Études et de Conférences de Montréal, en parlant de « Sei Shönagon, femme de lettres japonaises du dixième siècle », donne un tableau réaliste et intéressant de la civilisation japonaise d'alors.

Répondant à la question « Un style canadien en musique est-il possible? », M. Eugène Lapierre, directeur du Conservatoire national de Montréal, met en relief quelques traits de notre musique qu'il rattache à l'âme canadienne: ce sont la tendance mélancolique, la profondeur d'accord des modes anciens et l'élément populaire de joyeuse paysannerie. En terminant sa conférence, il déplore l'absence d'une imprimerie de musique en notre pays.

Dans sa conférence intitulée « Mariés d'hier, mariés d'aujourd'hui », le R. P. Francis Goyer, S.S.S., prédicateur à l'Heure dominicale de Radio-Canada, rappelle que l'union des époux doit être fondée sur des valeurs morales et intellectuelles, et que leur mission est de former de fervents chrétiens et de bons patriotes.

M. Claude-Henri Grignon, romancier et journaliste bien connu sous le nom de Valdombre, fait une conférence d'une verve extraordinaire sur le grand pamphlétaire catholique, le pèlerin de l'Absolu, « Léon Bloy », que M. Ernest Schenck, en présentant le conférencier, appelle « belluaire et chanteur d'hymne, mystique et stercoraire, artiste inégal, mais archange en courroux quand l'inspiration charge d'éclairs sa plume vengeresse, prophète de l'Apocalypse aux temps modernes et qui a été la voix décisive sur le Chemin de Damas et l'inspiration de la vocation d'écrivain catholique de Valdombre lui-même ».

Le directeur de l'enseignement du français à l'Université de Toronto, M. F.-C.-A. Jeanneret, docteur ès lettres, fait l'historique de « la critique littéraire au Canada français ». Il souligne, en particulier, l'apport de M. l'abbé Henri-Raymond Casgrain « qui mérite le titre de premier critique littéraire au Canada et de père de la littérature canadienne », de Mgr Camille Roy, « ce grand seigneur parmi les critiques littéraires de Québec », et de M. Louvigny de Montigny « qui a sauvé de l'oubli le chef-d'œuvre de Louis Hémon, « Maria Chapdelaine », et lui a préparé l'immortalité littéraire ».

Le R. P. Joseph Rousseau, Procureur général des Oblats auprès du Saint-Siège, donne une magistrale conférence sur « la Curie Romaine », dont il explique tous les rouages et retrace l'évolution historique à partir du commencement de l'ère chrétienne.

Dans une intéressante conférence intitulée « Les fous que j'aime », M. le docteur Antonio Barbeau, professeur de neurologie à l'Université de Montréal, place la psychose et la névrose en face du génie et parle des anormaux qui ont produit de grandes œuvres.

CHEZ NOS ÉTUDIANTS.

Les élèves de langue anglaise de l'Université et des collèges affiliés vont publier tous les mois un journal « The Fulcrum », sous la direction du R. P. Lorenzo Danis et de M. John Beahen, rédacteur en chef. Nous souhaitons succès et longue vie à ce périodique qui continue les traditions de ses ancêtres, « The Owl », « The University of Ottawa Review » et « Varsity ».

MM. Maurice Chagnon, Lucien Lamoureux, Lionel Lemieux et Guy Godard étaient nos représentants dans les joutes oratoires annuelles entre les trois universités de langue française du pays. On discutait le sujet suivant: « Notre jeunesse ne doit pas s'occuper de politique active. »

Sur la question « Resolved that the Atlantic Charter should be the basis for international post-war reconstruction », il y eut deux débats entre le Collège Loyola de Montréal et l'Université dont les porte-parole étaient MM. Kenneth Fogarty, Arthur Pard, Harry Beahen et Thomas Van Dusen.

La Société des Débats anglais et d'art dramatique interprète, au Little Theatre, sous la direction de M. Harry Hayes, la comédie de Brian Doherty: « Father Malachy's Miracle. »

La Fédération canadienne des Universitaires catholiques (F. C. U. C.), affiliée à Pax Romana, consacre une journée aux préoccupations actuelles d'un universitaire catholique. Dans la salle du Centre catholique de l'Université, le R. P. Marcel-Marie Desmarais, prieur du couvent des Dominicains, fait un exposé doctrinal aux points de vue spirituel et moral, et le R. P. Sylvio Ducharme, professeur à la faculté de philosophie, analyse la notion de vraie culture. Afin d'étudier plus profondé-

ment ces questions on constitue un comité, dont le président est Me P.-E. Lemay, conseiller juridique au ministère des munitions et des approvisionnements et professeur à l'École des Sciences politiques. M. Pierre de Bellefeuille est élu secrétaire. Les professionnels délèguent M. Laurent Clément, docteur en philosophie; tandis que M. Georges Ayotte représente le Séminaire, M. Jean-Paul Landry le Collège Saint-Alexandre et M. Jacques Belzile l'Université.

Le président et le vice-président du Conseil des Étudiants de l'Université, MM. Hubert Dancause et Maurice Lacasse, faisaient partie d'une délégation d'étudiants universitaires ontariens, qui ont rencontré le ministre de l'Instruction publique à Toronto, pour obtenir la collaboration du gouvernement d'Ontario au plan fédéral-provincial des bourses pour les étudiants pauvres.

CHEZ NOS ANCIENS ÉLÈVES.

A la suite des aviateurs Jean-Paul Desloges et Émile Monette, revenus au pays à cause de leurs blessures, deux autres de nos anciens se sont distingués dans des combats aériens au-dessus de l'Allemagne et de la Lybie, et ont mérités d'être mentionnés dans les dépêches; ce sont l'officier-pilote Jean-Paul Sabourin et le sergent Omer Lévesque.

Deux réunions régionales des anciens élèves de langue française ont eu lieu dernièrement. A Windsor, soixante-dix anciens des environs reçurent la délégation d'Ottawa, qui comprenait les RR. PP. Philippe Cornellier, René Lamoureux, Dominat Caron, René Lavigne, Vincent Caron et Paul Dufour.

Des discours furent prononcés par les RR. PP. Lamoureux, Cornellier et Lavigne et M. l'abbé Zotique Mailloux, curé de Paincourt. On procéda à l'élection d'un Conseil des Anciens pour la région, dont voici la composition: président, M. le docteur Rosaire Lanoue; vice-président, M. Gérard Caron; secrétaire-trésorier, Me Adrien Létourneau; conseillers, M. l'abbé Euclide Chevalier et MM. Léo Walker, Raymond Sylvestre, Basile Ballard, Raoul Gagné et Charles-A. Marier. Comme cela convenait, les anciens de Kent et d'Essex eurent une pensée de filiale gratitude à l'adresse du R. P. Aimé Jasmin, qui le premier fit connaître l'Université dans la région et amena à Ottawa un nombre imposant

d'élèves, et qui est actuellement principal de l'École normale de Ville-Marie.

Une quarantaine d'anciens élèves se groupèrent à Québec pour fonder une amicale régionale, dont le président est M. Louis Coderre, sous-ministre du Commerce et de l'Industrie de la province de Québec, et le secrétaire, M. Marcel Piché, aviseur légal de la Commission des Prix en temps de guerre. Les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, Henri Morisseau, directeur de l'Association des Anciens élèves de Langue française, et Henri Cardin, autrefois professeur à l'Université, adressèrent la parole au cours de cette réunion.

DÉCÈS.

Le Frère convers Joseph Normand, âgé de quatre-vingt-un ans et qui a passé la majeure partie de ses soixante-deux ans de vie religieuse à l'Université, est décédé. Tous les anciens, qui ont connu le « Frère Jos » et qui ont admiré son sens religieux, son dévouement et ses connaissances techniques, n'oublieront pas le regretté défunt dans leurs prières. R. I. P.

Nous déplorons aussi la mort de M. le chanoine Joseph Gascon. Le vénéré octogénaire, qui fut longtemps curé de Hawkesbury, était un fils loyal et un bienfaiteur de son Alma Mater. R. I. P.

FÉLICITATIONS.

A l'occasion de son cinquantième anniversaire de profession religieuse, le R. P. Alexandre Faure, directeur spirituel du Séminaire universitaire, a été l'objet d'une manifestation d'estime et d'affection. Le R. P. Faure fut professeur au Scolasticat Saint-Joseph, il y a plus de quarante ans, puis prédicateur de retraites paroissiales, religieuses et sacerdotales pendant de nombreuses années avant d'occuper son poste actuel. *Ad multos annos.*

Le R. P. Paul Dufour, professeur d'économie politique, satisfait aux exigences académiques de l'institut The McKinley-Roosevelt Foundation of Chicago, en présentant une thèse intitulée « A Challenge to Canada's post-war economic crisis », et reçoit le titre de docteur en philosophie (Ph. D.) ès sciences sociales.

M. Joseph Beaulieu, directeur des Petits Chanteurs céciliens et autrefois professeur à l'Université, vient d'obtenir le baccalauréat en musique de l'Université de Montréal.

M. Pierre Daviault, titulaire de notre cours de traduction, a été nommé sous-directeur du service des publications françaises de l'année, avec le grade de major.

INSTITUT DE PSYCHOLOGIE.

L'Institut de Psychologie de l'Université d'Ottawa, fondé en 1941, par la faculté des arts, prépare en ce moment les *Examens Otis-Ottawa d'habileté mentale,* qui seront publiés par les Éditions de l'Université d'Ottawa. Ces examens, appelés *tests* d'intelligence, sont une traduction et une adaptation des *Otis Self-Administering Tests of Mental Ability,* préparés par M. Arthur S. Otis, et publiés par The World Book Co., Yonkers-on-Hudson, New-York.

Ces examens sont publiés en deux séries, comprenant quatre formules chacune. Les formules A, B, C et D de la série des examens supérieurs, sont destinées aux élèves des écoles secondaires; tandis que les formules A, B, C et D de la série des examens intermédiaires sont adaptées aux élèves des écoles primaires.

Les examens supérieurs A et B sortent des presses; les examens intermédiaires A et B sont en préparation.

La confection des examens objectifs est longue et minutieuse. Chaque question subit au moins trois fois le contrôle de l'expérimentation. L'examen complet est soumis à l'analyse statistique, les barêmes de fréquences sont dressés, les coefficients de constante (*reliability*) sont tirés entre les formules. Un coefficient de corrélation a aussi été tiré avec l'*Examen de Vocabulaire* de M. Lawrence T. Dayhaw, autrefois de l'Institut Pédagogique Saint-Georges de l'Université de Montréal.

L'Institut de Psychologie prépare aussi un *Manuel de Statistiques appliquées à la Psychologie et à l'Éducation,* des tables de statistiques à l'usage des chercheurs de la psychologie et de l'éducation, des examens de rendement (*achievement tests*) pour quelques matières scolaires, et plusieurs instruments destinés aux conseillers de l'orientation professionnelle — formules, questionnaires, fiches-types, etc.

L'Institut de Psychologie compte actuellement plusieurs élèves dont un médecin, deux docteurs en philosophie, deux maîtres ès arts, un principal d'école, un visiteur d'écoles, etc.

COURS ET CONFÉRENCES.

M. Thomas Greenwood, professeur de philosophie à l'Université de Londres, nous revient pour quelques mois, après avoir enseigné dans diverses universités américaines. Outre un cours au Séminaire universitaire, sur le protestantisme actuel, et deux cours à la faculté de philosophie, sur la philosophie des mathématiques et sur la pensée anglaise contemporaine, il donne aussi un cours sur les services sociaux de l'Angleterre en guerre, à l'École des Sciences politiques, et une série de conférences publiques sur les États-Unis, dont voici les titres: « L'organisation politique des États-Unis », « L'anatomie du gouvernement américain », « La démocratie américaine », « Problems of government in the U.S.A.», « National life and government », « Foreign affairs and government ».

Lors d'un congrès d'éducation tenu à Hull, le R. P. Arthur Caron, vice-recteur, a parlé du « devoir social de l'éducateur ».

Le R. P. René Lamoureux, directeur de l'École normale, traite de « l'enseignement du catéchisme », devant les membres du cercle pédagogique de Sturgeon Falls.

Dans la série d'allocutions intitulée « Le Canada parle à la France » et organisée par Radio-Canada, le R. P. Henri Saint-Denis a prononcé une causerie irradiée en Europe, par ondes courtes, du poste WRUL de Boston.

Durant les journées sacerdotales d'Action catholique organisées à Montréal par la J.O.C., le R. P. André Guay, directeur du Centre catholique, présente un travail sur « la déchristianisation de la famille ».

Sous les auspices du Bloc universitaire, qui périodiquement convoque ses membres à l'Assiette à musique, c'est-à-dire à une audition des plus beaux disques, le R. P. Jules Martel, directeur de l'École de musique, commente la Sonate et la Symphonie de César Franck.

La Société thomiste de l'Université a entendu le R. P. Léonard-Marie Puech, O.F.M., exposer « le problème de la primauté du Christ et du motif de l'Incarnation ». M. Thomas Greenwood, en présence des

membres de cette même Société, a discuté « la valeur des lois naturelles ».

Sous la présidence de Son Excellence Mgr Alexandre Vachon et sous les auspices du Comité diocésain d'Action catholique, M. Félix Desrochers, bibliothécaire du Parlement, prononce un magnifique discours sur « le rôle des laïcs dans l'Église », devant un auditoire qui remplit la salle académique.

Le R. P. Georges Simard continue, à l'Heure dominicale de Radio-Canada, ses causeries dont l'actualité apparaît au simple énoncé des titres: « L'Empire russe, le Communisme et l'Église », « L'Empire allemand de 1870, le Nazisme et l'Église », « L'Empire britannique, la Démocratie et l'Église », « Les États-Unis et l'Église », « Le Canada et l'Église », « La capitale canadienne et l'Église », « L'État chrétien de l'ordre nouveau », « L'Église au vingtième siècle ».

DÉLÉGUÉS.

Au Collège Barry, à Miami en Floride, le R. P. Lorenzo Danis était le seul délégué canadien à la conférence tenus sous les auspices du Comité des relations culturelles avec l'Amérique du Sud (Spiritual Inter-American Conference), qui étudie le rapprochement et la collaboration spirituelle plus intense entre tous les États des Amériques. Le R. P. Danis présente un travail sur « la part du Canada dans l'interaméricanisme spirituel ».

Le R. P. Gustave Sauvé, directeur de l'École des Sciences politiques, a fait partie d'un groupe de professeurs d'universités canadiennes qui se sont réunis à Ottawa, sur l'invitation du gouvernement fédéral, pour étudier certaines mesures économiques à prendre en temps de guerre.

Le R. P. Sauvé représente l'Université et adresse la parole à l'ouverture de l'École des Hautes Études, à New-York.

Le R. P. Recteur assiste, à Québec, à une réunion de l'Association canadienne pour l'enseignement post-scolaire.

Les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, et Georges Simard étaient présents aux funérailles de l'éminent théologien, Mgr Louis-Adolphe Pâquet.

« ÉTUDES OBLATES ».

A l'occasion du centenaire de l'arrivée des Oblats au Canada, le Scolasticat Notre-Dame, à Richelieu, vient de fonder une revue trimestrielle,

les « Études Oblates ». La diffusion de cette revue ne se fera qu'à l'intérieur de la famille oblate. Elle a pour fin de « mettre à profit le riche contenu de nos archives, de satisfaire le besoin de plus en plus senti d'études approfondies sur les choses oblates ». Elle publiera « des travaux de recherches sur nos saintes Règles . . . , sur le Fondateur . . . , sur notre spiritualité . . . , sur nos méthodes d'apostolat . . . et sur l'histoire de nos missions ». Le sommaire de la première livraison, janvier 1942, comporte les articles suivants: *Aux éditeurs,* par le T. R. P. Anthime Desnoyers, assistant-général; *Les « Études Oblates »*, par le R. P. Gilles Marchand, provincial; *Notes sur l'histoire du texte de nos saintes Règles. L'élaboration du texte définitif* (1815-1827), par le R. P. Léo Deschâtelets; *Aux sources de notre spiritualité,* par le R. P. Ovila Meunier; *Mgr de Mazenod. L'homme,* par le R. P. Pierre-Paul Asselin; *Le sens des fêtes du centenaire,* par le R. P. Philippe Scheffer; *Lettre de S. S. le pape Pie XII aux Provinciaux canadiens à l'occasion du Centenaire.*

Nous souhaitons longue vie à notre jeune confrère.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

PARTIE DOCUMENTAIRE

LE CENTENAIRE DE L'ARRIVÉE DES OBLATS AU CANADA.

L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

Deux documents fort précieux ont marqué le centenaire de l'arrivée des Oblats au Canada: une lettre de Sa Sainteté Pie XII aux révérends Pères provinciaux canadiens de l'institut des Oblats de Marie-Immaculée et une lettre pastorale collective des archevêques et évêques de la province de Québec.

A ces textes d'une singulière autorité s'en ajoutent d'autres saisis sur les lèvres d'orateurs distingués ou sous la plume des publicistes. Nous en extrayons quelques passages relatifs à notre œuvre universitaire.

Au Canada, les Oblats ont été prédicateurs, missionnaires et éducateurs.

L'historien doit leur rendre cette justice qu'ils ont été d'excellents formateurs de la jeunesse.

Les Règles telles que composées par leur fondateur portaient cette phrase qui renferme tout un programme: « La direction de la jeunesse sera considérée dans notre institut comme un ministère essentiel. »

C'est en vertu même de leur vocation de missionnaires que les Oblats en sont venus à se charger des œuvres d'enseignement. Ne devaient-ils pas former la jeunesse du pays qu'ils évangélisaient? Et s'ils s'y trouvaient seuls, devaient-ils faire appel à d'autres ouvriers ou tout simplement entreprendre eux-mêmes la tâche? Dans notre pays, ils ont compris que l'audace apostolique devait aller jusque-là. Et leur fondateur lui-même les a approuvés . . .

Enfin ils ont créé le Collège qui est devenu l'Université d'Ottawa.

Il fallait presque de la témérité pour songer à une pareille entreprise, à Bytown, en 1848. Mgr Guigues, Oblat et premier évêque de la petite ville, consacré en juillet 1848, ouvrait son collège près de son évêché dès octobre de la même année. Et ce sont ses confrères qui acceptèrent d'en être les directeurs. Ils n'étaient pas beaucoup plus qu'une demi-douzaine à cette époque dans Bytown; pourtant ils eurent le courage d'affronter la fondation et la direction d'une maison d'enseignement. Et ils sont allés de l'avant, ayant toujours en vue la population bien particulière qu'ils avaient à garder ou à conquérir à la foi. Disons-le à la louange de ces Français de France, ils furent des précurseurs, ils surent établir à Ottawa une maison d'enseignement, en tenant compte qu'ils étaient en Amérique et non dans leur pays d'origine. L'œuvre lancée par le premier évêque d'Ottawa reçut — ce qui aux yeux des Oblats était la sanction suprême — la béné-

diction du fondateur. Il en bénit les débuts en 1848; il lui donna une solennelle sanction en 1856. Par un contrat passé entre lui et Mgr Guigues, il acceptait à *perpétuité* la direction du Collège d'Ottawa en des termes où il montre que sa volonté expresse est que ses fils en soient les maîtres aussi longtemps qu'il est possible humainement. Le clairvoyant fondateur voulait donc que ses fils fussent des éducateurs et des formateurs, sans changer de vocation, mais en vertu des principes posés par lui dans le code de lois qui les régissent. Cette fois encore, Mgr de Mazenod avait agi avec ces lumières spéciales dont le bon Dieu fait don à ceux qu'il a choisis pour fonder dans l'Église ces organismes si puissants que sont les ordres et les communautés religieuses.

L'œuvre ne pouvait alors que se développer. Elle a grandi avec la ville dont elle porte le nom. Petit collège en 1848, université civile en 1866, elle devenait en 1889 université pontificale, titre qui lui valut la reconnaissance officielle de ses statuts en 1934, après la réorganisation des études selon la constitution *Deus scientiarum Dominus*.

C'est résumer en bien peu de mots un labeur immense. Car remarquez-le, sans cesser un instant de pousser plus loin en notre pays les frontières de la foi, en la portant aux limites des immensités de l'Ouest et du Nord, les Oblats ont accompli ce tour de force non seulement de maintenir un collège, mais encore de le grandir aux proportions d'une université avec un nombre respectable de facultés. Cela suppose un effort et des sacrifices énormes. Dans cette Université, la vraie vie de l'esprit rayonne intensément. Il y règne un entrain, une volonté d'ensemble qui se trahit de mille manières, surtout dans ces facultés canoniques dont l'activité est débordante. Voyez ce Séminaire universitaire, si prospère malgré son extrême jeunesse; voyez ce Scolasticat, cet Institut de Philosophie, si plein de promesses, et certainement une des plus belles et audacieuses entreprises des Oblats dans le domaine de la pensée; vous vous rendrez compte que l'Université, entre leurs mains, a été un merveilleux moyen de rayonnement spirituel, où ils ont manifesté leur authentique esprit missionnaire en l'employant au service de la pensée.

Voilà pour les facultés ecclésiastiques. Il ne faut pas oublier les facultés civiles: remplies d'élèves elles ont déjà remporté de bien beaux succès. Et puis il y a ces écoles où l'on cherche à répondre, de toute manière et de la meilleure manière, aux besoins divers et multiples de la population d'Ontario.

Gardons-nous d'oublier la belle et vaillante *Revue de l'Université d'Ottawa;* partout où elle pénètre, elle témoigne éloquemment d'un travail sérieux et varié et d'une collaboration de haute valeur.

En vérité, les Oblats comprennent ce que l'honneur de l'Église et de la nation canadienne exige d'une Université, pontificale et civile tout à la fois. Ils ne boudent aucun progrès; ils s'y donnent, au contraire, dès que le temps leur en paraît venu. L'avenir s'ouvre très grand devant leur œuvre d'enseignement supérieur. Que Dieu lui suscite d'insignes bienfaiteurs, qu'il la fasse grandir sans cesse, qu'il lui insuffle son esprit de science et de charité, pour qu'elle rayonne de plus en plus, en faisant le bien au sein de notre capitale canadienne. (Mgr Olivier MAURAULT, P.S.S., recteur de l'Université de Montréal. Sermon prononcé à la messe pontificale du 2 décembre 1941, célébrée par Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, en présence de Son Éminence le cardinal J.-M.-R. Villeneuve, O.M.I., archevêque de Québec.)

* * *

Qu'il me soit permis de rendre grâce à Dieu, auteur de tout bien, en ce centenaire de notre congrégation au Canada. C'est par lui, et avec l'assistance maternelle de la Vierge immaculée, que nous avons tâché d'être ce que nous devions être: les humbles serviteurs de l'Église, des âmes et de notre patrie.

Nos hommages vont à la sainte Église dont la bienveillance et la sollicitude nous remplissent de confusion. L'Université d'Ottawa garde en particulière vénération la mémoire de deux pontifes glorieux: Léon XIII qui éleva notre institution au rang d'université pontificale il y a cinquante-deux ans, et Pie XI qui approuvait dès 1934 nos statuts refondus conformément à la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*.

Au gouvernement de notre province, l'Université est redevable d'une charte civile accordée il y a soixante-quinze ans, et dont il agréait les statuts revisés en 1933. Nous apprécions vivement cette marque de confiance.

Forts de tant de bienfaits, les Oblats de l'Université ont travaillé courageusement à donner à leur œuvre tout le déploiement possible, religieux et civil. Paralysés dans leur effort par le manque de ressources pécuniaires, ils ont tout de même — on veut bien le reconnaître dans les milieux les mieux qualifiés — réalisé beaucoup plus que des conditions désavantageuses laissaient prévoir. Il semble que tous les rouages permis par les circonstances ont été scientifiquement organisés, tandis que des publications portent au loin le témoignage d'un travail consciencieux, constant, fructueux, qui ne veut être que les prémices d'une féconde floraison.

Gloire à Dieu, hommage à la Vierge, notre auguste patronne, dont nous voulons demeurer à jamais les fils reconnaissants et fidèles, fiers de leur titre d'Oblats de Marie-Immaculée. (R. P. Joseph HÉBERT, O.M.I., recteur. Allocution au dîner du centenaire, le 2 décembre 1941, présidé par Son Éminence le cardinal J.-M.-R. Villeneuve, O.M.I., archevêque de Québec.)

* * *

Œuvres d'éducation. Mon vénérable prédécesseur Monseigneur Guigues a bien compris leur importance. Aussi dès qu'il fut nommé évêque de Bytown, en 1847, trois ans après son arrivée au pays, il fonda son collège, qui est devenu cette Université d'Ottawa, institution qui a rendu à la population de cette partie de notre pays, à la région de l'Outaouais et à tout le Canada des services inappréciables. On peut se demander ce que serait aujourd'hui la population française et catholique d'Ottawa sans cette Université qui s'est maintenue au prix de si grands sacrifices, qui a conservé sur les lèvres des petits et des grands Canadiens français la langue des ancêtres, qui a gardé tant de générations fidèles aux croyances léguées par leurs pères. cette Université que nous voyons aujourd'hui avec fierté répandre la lumière dans le cœur de la capitale fédérale et éclairer de saine doctrine nos législateurs à la Chambre des Communes. Par ses écoles et ses facultés, par son enseignement de sciences sociales et ses différentes sections diplomatique, sociale et économique, elle atteint notre peuple dans tous les domaines. (Son Excellence Mgr Alexandre VACHON, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université. Allocution au dîner du centenaire.)

* * *

Autres victoires, leurs fondations de paroisses de colons parmi lesquelles figure une bonne moitié du diocèse originaire d'Ottawa confié, en 1848, à la direction spirituelle de l'un des leurs, Mgr Guigues.

Notre cité doit à ces créateurs innés la vie spirituelle et intellectuelle. L'unique église de Bytown, en 1844, était desservie par des Oblats. En prenant possession de son siège épiscopal, Mgr Guigues devait tout créer. L'honneur d'avoir un de ses fils comme premier évêque au Canada devint une lourde tâche pour la communauté. Ce n'est pas l'évêque qui aida la communauté, mais c'est la communauté qui abandonna tous ses revenus à l'évêque afin de lui permettre d'établir de nouvelles églises. « Tous les avantages pour le diocèse, toutes les charges pour la congrégation. » Que nos concitoyens n'ou-

blient jamais ces sacrifices si généreusement consentis et ils s'éviteront la tentation de trouver trop belle dans notre ville et ses alentours la part de cette congrégation.

Qu'ils réfléchissent aussi au rôle primordial tenu par cette dernière dans le domaine de l'éducation, et l'envie fera place à l'admiration.

Dès 1845, nos éducateurs appellent à leur aide les Sœurs Grises de Montréal, et leur confient les œuvres de charité et d'instruction primaire. Quant à eux, ils se chargent d'organiser l'enseignement secondaire et supérieur. Je ne donne ici qu'une esquisse de cette organisation que je traiterai plus à fond à la fin de cette étude.

Le 26 octobre 1848, le père Telmon, après avoir abandonné sa cure de Notre-Dame, ouvre les portes du nouveau collège. Au nombre des quatre-vingts élèves se fait remarquer un tout jeune enfant. Il n'a que neuf ans, c'est Joseph Duhamel, futur successeur de Mgr Guigues. De collège, l'institution devient université, reconnue civilement en 1866 et canoniquement en 1889. Puis s'y ajoutent le séminaire diocésain, le juniorat et le scolasticat. Capitale fédérale, Ottawa devient aussi la capitale des Oblats puisqu'ils y comptent le plus de sujets, plus qu'en toute autre ville du Canada et même d'Amérique . . .

Conquérir des âmes à Dieu, conquérir des colons à la terre, voilà déjà deux victoires prometteuses de célébrité; l'Oblat ne s'en est pas contenté. Il lui manquait encore la conquête des intelligences et des cœurs, il l'a entreprise et mise à chef avec l'arme pacifique de l'éducation.

Qui s'en étonnera? L'éducation est une autre mission. L'Oblat prêche d'abord l'Évangile, c'est le principe même de son apostolat: *evangelizare pauperibus;* et connaître la doctrine évangélique, c'est la base du savoir chez les pauvres humains. Après ce premier pas dans la voie de la vérité, ces débutants ne sont-ils pas justifiables de s'y engager davantage? L'alpiniste s'arrête-t-il dans sa marche vers les sommets? Plus haut, toujours plus haut, telle est son ambition. Comme lui, les nouveaux initiés à la route du savoir veulent atteindre les altitudes. Après avoir trouvé Dieu, ils désirent le connaître dans les manifestations de sa beauté, de sa bonté et de sa vérité. C'est tout le grand œuvre de la création qui s'offre à l'avidité de leur esprit. Qui refuserait au missionnaire le privilège, très lourd parfois, de guider dans leur ascension ceux qu'ils ont dirigés dès le début, de leur tendre la main pour les aider à gravir les degrés du savoir jusqu'à ce qu'ils aient conquis les cimes du haut savoir?

L'homme des missions aura parcouru toutes les étapes de l'apostolat: évangélisation, éducation primaire, secondaire, universitaire.

Cette méthode, l'Oblat l'a adoptée pour rester fidèle à sa devise. Si les pauvres d'esprit se comptent en très petit nombre sur la surface du globe, les esprits pauvres, par contre, y pullulent. L'Oblat s'est offert à leur prodiguer tous les trésors que Dieu a mis ici-bas à la disposition des intelligences, et il s'est acquitté de ce rôle avec le succès que nous relate l'histoire.

Mgr Guigues avait à peine pris possession de son siège épiscopal qu'il songea à établir un collège tout près de l'évêché, le pasteur près de ses brebis. Il sollicita de son supérieur général le concours de ses fils spirituels pour la fondation et la direction à perpétuité de son collège naissant. Concours qui lui fut largement accordé, puisque le modeste collège de 1848 passa au rang d'université reconnue par l'État et par l'Église, ainsi que je l'ai déjà énoncé.

« La création de l'Université a été le terme naturel d'un mouvement migratoire irrésistible. » Depuis assez longtemps les nôtres s'étaient dirigés vers la rivière Ottawa. Comme toujours, nos familles nombreuses, tant décriées par nos égoïstes modernes, firent la conquête de cette vallée outaouaise au point même de donner la frousse ou plutôt une peur jaune à nos chers concitoyens de la « race supérieure ». Il fallut songer à

cultiver l'esprit de ceux qui savaient déjà cultiver le sol. Comment y arriver? On n'avait pas le choix des maisons d'éducation secondaire. Montréal et Kingston constituaient les deux seuls centres intellectuels les plus rapprochés. Nos braves défricheurs, plus riches en « espèces grouillantes » qu'en espèces sonnantes, ne pouvaient payer à leur progéniture le luxe d'un voyage aussi dispendieux. Un nouveau centre s'imposait: Ottawa.

Or la région comptait déjà un groupe assez nombreux d'Irlandais, catholiques autant que nos compatriotes. La dualité de langage devenait donc une nécessité dans la nouvelle institution, dualité qui offrait aux nôtres l'avantage de mieux s'armer pour les luttes qui les attendaient dans cette province anglaise.

En se pliant à cette exigence, les fondateurs du collège obéissaient à un idéal encore plus élevé: « établir une maison d'éducation qui, offrant absolument les mêmes avantages aux deux populations, attirera nécessairement les enfants que la Providence appelle à jouer plus tard les rôles les plus importants dans cette partie du pays. Ces jeunes gens, vivant et grandissant ensemble, apprendront dès l'enfance à se connaître et à s'estimer, et ainsi ils pourront, en conservant chacun tout ce qu'il y a de noble dans le sentiment national, se préparer à combattre de concert et avec intelligence les nobles combats de la religion et de la patrie. »

Ainsi pensait le Père Tabaret, le fondateur véritable de l'Université. Il créa donc une institution spéciale, se gardant bien de copier servilement les systèmes d'Europe, et s'ingéniant à trouver la formule qui satisferait aux besoins de l'endroit. On le critiqua, on l'accusa d'innovations dangereuses. Il résista, il n'était pas homme à reculer. Comme tous les novateurs, il possédait ce don d'intuition qui permet de déchiffrer les énigmes de l'avenir, et l'avenir lui donna raison. En dépit d'obstacles de toutes sortes, intérieurs et extérieurs, l'Université a exécuté la volonté de son fondateur: rendre justice aux deux groupes ethniques qui la fréquentaient sans pour cela « briser avec les racines de notre parler et avec le foyer de notre civilisation ». Cette fois, c'est le Père Simard qui a raison. Aux avant-postes de la province d'Ontario, elle se dresse comme le plus redoutable bastion de défense de la civilisation française et catholique et sert de trait d'union entre Québec avec ses multiples collèges classiques, l'Ouest avec son collège de Saint-Boniface et l'extrême Nord avec ses couvents et missions. C'est ainsi que partout en ce pays, le verbe de France traduit le verbe de Dieu.

L'Université a aussi répondu au désir de Mgr Guigues en donnant une éducation plus proportionnée aux besoins de l'époque.

Sans négliger les humanités, elle a donné aux sciences d'observation la place qu'elles méritaient. L'observation est l'ennemie des formules de manuels, elle exige la présence même des objets soumis à ses recherches. Le contact visuel avec l'objet réel vaut mieux que la vision par l'image et conduit plus sûrement à la rectitude du jugement. Ce n'est plus la mémoire livresque qui réfléchit l'image de la réalité, c'est la réalité elle-même qui reflète son image dans le réflexe intellectuel. Partant de cette idée, l'Université d'Ottawa a outillé comme il convenait ses musées, son cabinet de physique et son laboratoire de chimie, si bien que le gouvernement du Canada, longtemps privé de laboratoire, envoyait faire ses analyses à celui du collège-université. Toute la durée du cours, on a attiré l'attention des élèves sur les « petites sciences », si nécessaires après tout, puisqu'elles révèlent les secrets du sol, de la flore et de la faune.

Rien de ce qui touche à la culture intellectuelle n'a laissé l'Université indifférente. Elle possède maintenant les facultés de philosophie, de théologie, de droit canonique, une faculte des arts et une faculté de commerce. S'il lui manque les facultés de droit et de médecine, ce n'est pas manque de désir de la part de ses directeurs, mais plutôt manque du bon plaisir de la Ville-Reine, reine du « fair play », qui tient mordicus à la théorie suivante: pour connaître le secret des corps et des corps de délit, il faut connaître le

décor sépulcral des dimanches passés à Toronto, selon les exigences de la loi. Puisse la capitale de notre province se départir de cette absurde théorie, et les futurs disciples d'Esculape et de Thémis de la capitale fédérale et des environs n'auront plus à se « déplacer », et ils apprendront les principes de la séparation de corps et de la réparation des corps auprès de notre corps universitaire.

En plus des facultés déjà mentionnées, l'Université s'enorgueillit de ses Écoles: École d'Infirmières, de Musique et de Déclamation, d'Action catholique, des Sciences politiques et diplomatiques, et l'École normale bilingue. Ajoutez encore les cours de bibliothéconomie — j'en sais quelque chose, — des cours du soir et de vacances, des cours par correspondance, cours d'administration publique, de traduction, d'allemand, d'italien, d'espagnol, et un cours d'entraînement pour les officiers de l'armée canadienne.

Notre Université n'est-elle pas vraiment une école de haut savoir? Aussi, de toutes parts, les élèves y accourent. Ils sont ici plus de 2.000, et 5.000, en tout et partout, si l'on tient compte des seize collèges affiliés. Voilà l'autre moisson après moins d'un siècle d'une autre mission. (M. Félix DESROCHERS, conservateur de la bibliothèque du Parlement, président de la Société de Conférences et professeur aux cours de bibliothéconomie. Conférence prononcée le 7 décembre 1941, sous la présidence d'honneur de Son Excellence monsieur René Ristelhueber, ministre de France au Canada.)

* * *

Toujours sous la conduite de la Providence, la marche des faits les a amenés (les Pères Oblats) à développer en une magnifique université le collège que l'un de leurs premiers chefs au Canada, appelé à la dignité d'évêque fondateur de diocèse, avait ouvert dans la future capitale de notre pays. Il fait bon vivre et travailler dans l'harmonie et dans les perspectives de l'Université d'Ottawa. Du P. Tabaret au R. P. Georges Simard, que d'esprits distingués ont fait la réputation de cette maison de haut enseignement! Ses professeurs ont sans cesse offert à leurs disciples non pas une lettre racornie, un trésor fermé, mais une doctrine vivante, répondant aux exigences actuelles de notre âme catholique, aux besoins complexes de notre âme canadienne, et qui sait s'adapter aux enrichissements légitimes.

Pour son centenaire, la province canadienne des Oblats de Marie-Immaculée se trouve à avoir fourni à l'Église du Canada son plus haut dignitaire, celui qui en est, dans toutes les acceptions du terme, le *Prince*. Mais aucun religieux, aussi, n'a donné à la Congrégation, sa mère, un apport comme celui de Son Éminence le cardinal Villeneuve. Formateur de nombreuses générations d'Oblats, suscitateur des études thomistes intégrales et éveilleur de vie mystique, gloire de la Faculté de Théologie de l'Université d'Ottawa, prédicateur entre tous efficient et efficace, le Père J.-M.-R. Villeneuve alla ensuite consolider dans les plaines de l'Ouest l'œuvre de ses confrères. Puis le pape l'appela au siège de Québec et le revêtit de la pourpre pour consacrer et étendre son vital et si profond *Docere quis sit Christus*. L'Éminentissime cardinal Villeneuve est le membre le plus illustre de toute la famille oblate depuis sa fondation. Mais il est plus spécialement le fils de la Province du Canada. C'est dire la joie respectueuse qui s'épanouit dans les âmes en cette journée centenaire du 2 décembre. (R. P. Antonin PAPILLON, O. P., secrétaire de rédaction, dans *Revue dominicaine*, décembre 1941, p. 265.)

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

LÉON POULIOT, S. J. — *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*. Montréal, 1855, rue Rachel Est; Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1940. In-8, XII-320 pages.

En 1940, à l'occasion du quatrième centenaire de la Compagnie de Jésus, la collection des *Studia*, dirigée par les Pères de l'illustre institut à Montréal et publiée par le scolasticat de l'Immaculée-Conception, fournissait son cinquième fascicule sous le titre *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*.

Curieux d'histoire et doué du sens des textes à l'instar de son distingué père, voulant acquiescer au désir du général de son ordre et rappeler l'attention des catholiques sur les œuvres des fils de Loyola dans notre pays, le R. P. Léon Pouliot, S. J., mettait en évidence « l'exceptionnelle richesse d'un des monuments les plus précieux de notre histoire religieuse » (IX). « Avec tout le monde », cet esprit pondéré croit que les *Relations des Jésuites* constituent « une source indispensable » (VIII) pour l'étude des origines de la religion chez nous.

Son livre a une grande allure. Mais le plan en est simple. Trois parties le divisent: histoire, contenu et influence des *Relations*.

L'histoire remonte à la vieille habitude, recommandée par saint Ignace à ses fils, de lui écrire souvent. On sait, en ce qui concerne la Nouvelle-France, que le supérieur des Jésuites de Québec recueillait les divers rapports de ses missionnaires dispersés, les ordonnait et les rédigeait. De 1632 à 1672, chaque année porta en France sa *Relation*, toujours accompagnée d'une « lettre d'envoi ».

Bien qu'oubliées au milieu du XVIIIe siècle et au début du XIXe, les *Relations* avaient reçu, lors de leur apparition, un large et un cordial accueil. Depuis près d'une centaine d'annees, tant aux États-Unis qu'au Canada, elles occupent une place importante dans les annales, grâce à l'édition de Québec et à la collection Thwaites.

Ce qui en cause le charme et l'intérêt, ce n'est pas la grâce seule de la plume, c'est le « contenu » profane et religieux qui jette une singulière clarté sur la période correspondante de nos débuts.

Car l'historien n'y apprend pas tous les faits d'abord, il y découvre cependant des récits et des détails riches de renseignements sur les moyens de communications de l'époque, sur l'histoire naturelle et sur plusieurs événements. Il y suit la marche lente de la colonie française, celle des peuples à évangéliser et celle des missionnaires. Il y aperçoit l'héroïque effort du prosélytisme religieux: étude des langues, fondation des séminaires, groupement des sauvages en bourgades, échecs apostoliques, vie de la liturgie, apport précieux des auxiliaires et des bienfaiteurs, choix et qualités des hommes de Dieu envoyés sur notre continent, enfin résultats de ce généreux élan.

Lancées dans le public français à intervalles réguliers durant de longues années, les *Relations* devaient exercer une influence heureuse. Elles contribuèrent au peuplement de la colonie, au ravitaillement temporel et spirituel de la mission, au recrutement des vocations missionnaires et, en particulier, à des fondations comme celle de Montréal.

Le livre se termine par des notes abondantes et un index des noms propres cités.

Les Récollets Chrestien Le Clercq et Louis Hennepin, venus au pays en 1673, ont qualifié ces écrits de « fictions » (41). La revue *Culture*, dans sa livraison de septembre 1941, volume II, n° 3, à la page 407, nous présente une déclaration de même froc: « Un tremblement de terre qui aurait détourné des cours d'eau et englouti des montagnes ne devrait pas être un mythe pour nos géologues. »

Or, le Père Pouliot consacre un beau chapitre de son ouvrage (40-73) à établir la « valeur historique des *Relations* » sur des preuves qui semblent incontestables, sur des explications judicieuses, sur des confirmations de haute autorité. Nous y renvoyons le lecteur. Qu'il consulte, par surcroît, la liste des témoignages sur le tremblement de terre du 5 février 1663 (294), il admettra que cet événement fut considérable et il conclura avec l'auteur que les faits constatés à ce moment étrange « mériteraient d'attirer davantage l'attention de nos savants » (90).

Cette *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France* offre donc le plus vif intérêt au point de vue historique. Elle réjouit le missiologue. A son tour, le profane y trouve plaisir et profit. Même humainement, cette magnifique page d'histoire, où l'optimisme des âmes le dispute à la rudesse des choses, exalte nos faibles puissances. Qu'on y fasse plus de lumière! C'est le vœu auquel on vient de répondre.

Paul-Henri BARABÉ, o. m. i.

* * *

AUGUSTE VIATTE. — *L'Extrême-Orient et Nous*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1942. 92 pages.

Dans leur série des *Problèmes actuels*, les Éditions de l'Arbre viennent de publier *l'Extrême-Orient et Nous*. C'est un livre vraiment à l'ordre du jour. Après les récents événements internationaux, auxquels le Canada a pris sa large part de responsabilités, il ne nous est plus permis, à nous Canadiens, d'ignorer les problèmes des vieilles civilisations orientales.

L'auteur, M. Viatte, fait preuve d'une connaissance profonde de ces pays lointains, de leur culture, de leur histoire, de leurs relations avec les nations chrétiennes, des influences subies de la part du communisme, du nazisme, du capitalisme anglais et de la philanthropie américaine. Malheureusement le livre est trop bref. On aimerait connaître une foule d'autres points, soit philosophiques, soit politiques, soit juridiques, etc. Espérons que l'auteur complétera, dans un autre volume, ces aspects intéressants.

Rappelons les points saillants de l'ouvrage qui manifestent chez l'auteur une grande justesse d'observation. D'abord, le peuple chinois possède une puissance assimilatrice semblable à la plus glorieuse époque des grecs, cela ne fait aucun doute: tous les conquérants de la Chine ont subi ce phénomène d'absorption. Son explication de l'anarchie qui existe en Chine depuis 1911, date de la fondation de la république, est des plus vraisemblable. Car, comment s'étonner qu'un empire qui a plus de cinq mille années d'existence prenne une trentaine d'années à s'acclimater à un autre régime qui ne ressemble en rien au précédent?

La guerre de l'opium, de 1840, marqua vraiment une grande date dans l'évolution de la Chine. C'était la première fois dans son histoire qu'elle prenait contact avec les puissances occidentales. L'on comprend alors comment elle vivait repliée sur elle-même, ignorant le reste du monde; comment il lui était tout naturel de vivre sans commerce international, sans armée d'invasion, sans armements. Les premiers marchands et les missionnaires protestants, bien loin de concourir à sortir les chinois de cet état de choses, avaient plutôt, par leur conduite irrespectueuse des traditions ancestrales, contribué à susciter leur méfiance à l'égard des autres nations. Ce n'est qu'après ses difficultés avec le Ja-

pon, que la Chine adopta les méthodes européennes pour le commerce et pour la guerre, ainsi que les idées de nationalisme et de démocratie. Elle n'a jamais conçu la moindre ambition territoriale, et la technique de la guerre d'agression lui est inconnue jusqu'ici. C'est pourquoi, sa conduite ne peut que nous inspirer une grande confiance comme gardienne loyale de la paix, de la justice, de la démocratie et de l'ordre international.

La description que l'auteur nous fait des nouvelles institutions chinoises établies par Sun Yat-Sen, le fondateur de la république, et si bien continuées par son successeur, le généralissime Chiang Kaï-Shek, mériterait d'être mentionnée.

Enfin, M. Viatte fait une excellente remarque sur le caractère dominateur des japonais, surtout des militaires. C'est ainsi, dit-il, que « lorsque les militaires japonais, passant outre aux répugnances de leur gouvernement, ont franchi les limites de la zone que les traités leur octroyaient en Mandchourie, ils ont les premiers donné l'exemple de l'impunité dans l'agression; ils se sont aussi engagés les premiers dans l'engrenage où nous les voyons aujourd'hui se débattre aux côtés des nazis ». Et, devant cette attitude injuste, il faut aussi blâmer ceux qui manquèrent de loyauté à défendre les principes de la Société des Nations, les engagements solennels des traités et de la justice. Ce sont ces derniers surtout qui sont la vraie cause de cette seconde guerre d'Extrême-Orient, car elle n'existerait pas si les nations chargées d'établir la paix avaient résolu de sévir dès la première agression.

Nous ne croyons pas qu'il ait été publié au Canada un livre aussi bien fait sur l'Extrême-Orient, quoique ceux de M. Lower, *Canada and the Far East* (1940) et de M. Woodsworth, *Canada and the Orient* (1914) le suivent d'assez près. Nous le recommandons donc avec enthousiasme.

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

Semaines sociales du Canada. XVIIe session — Nicolet 1940. Le Chrétien dans la famille et la nation. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Secrétariat des Semaines sociales du Canada, 1940. In-8, 278 pages.

Chaque année, les Semaines sociales du Canada ont publié le compte rendu des cours et des conférences donnés à la session.

Comme l'on sait, le but de cette université ambulante sociale catholique, comme on l'appelle, est une œuvre d'enseignement. Même doctrine et même méthode d'exposition. C'est ainsi qu'il est interdit, à la différence des congrès, de discuter en public la leçon du maître. Rien n'empêche cependant, le cours terminé, de reprendre dans des colloques fructueux la discussion de tel ou tel point. A cette règle, il y a une raison. C'est qu'il s'agit de principes et non de faits, bien plus, de principes fixés par l'enseignement de l'Église. Car, c'est la doctrine sociale de l'Église, exprimée dans les encycliques des papes, que les maîtres s'emploient à commenter et à appliquer à la situation canadienne.

Si bien guidé, heureusement, et suivant en cela la conduite des Semaines sociales, nous nous bornerons à admettre sans discussion ni commentaire les doctrines de cette institution.

Le XVIIe volume, *Le Chrétien dans la famille et dans la nation*, reproduit les cours qui ont été donnés à Nicolet, en septembre 1940.

Le sujet ne manque pas de susciter un vif intérêt, car c'est la question sociale actuelle la plus urgente. Les papes, en particulier S. S. Pie XII, ont noté que tout ordre, national ou international, que toute reconstruction sociale, pour être efficace, doit être avant tout d'ordre moral, et qu'enfin ce renouvellement doit commencer par la famille.

Ce qu'est le chrétien, son initiation à la famille, sa profession dans l'économie familiale, son rôle dans la patrie, son éducation nationale, etc., sont autant de sujets traités dans le présent volume.

Ces thèmes constituent, pour ainsi dire, tout un corps de doctrine sur la formation d'un peuple: formation familiale, sociale et nationale. Souhaitons que ces notes pénètrent dans tous les milieux où la doctrine sociale catholique jouit de quelque influence.

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

BERTHE CHAGNON. — *Le petit conseiller sur l'alimentation rationnelle des enfants.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 126 pages.

S'il est un livre récent qui affiche peu de prétention, c'est bien *Le petit conseiller sur l'alimentation rationnelle des enfants* de Mlle Berthe Chagnon. Pourtant il n'est pas petit.

Tout d'abord parce qu'il a pour terme les enfants, qui sont et seront toujours l'alpha et l'oméga pour ainsi dire de la famille et de la nation, de l'Église et de la patrie. C'est une œuvre grande et désintéressée, magnanime, de s'intéresser au salut, même physique, de ceux que, tout comme le Verbe divin, l'on ne peut voir sans les aimer, et que l'on aime d'autant plus qu'ils ne peuvent reconnaître ce qui leur est fait.

Un simple coup d'œil convaincra aussi tout lecteur de l'ample contenu de cet opuscule. Devant l'abondance de la matière, nombreuses sont les mères canadiennes qui trouveront exténuant de l'appliquer à la lettre. Preuve que l'éducation n'est pas encore faite dans ce sens; c'est plus que suffisant pour justifier la mise en page de ces recherches.

Ce qu'il en faut du travail et de la persévérance pour délimiter la ration quotidienne de l'enfant. Évidemment durant les premiers jours le sujet est suivi de très près: jusqu à l'âge d'un mois la capacité stomacale sert de base. Ensuite la ration est calculée d'après la méthode calorimétrique pour chacun des douze premiers mois. Au fur et à mesure que vieillit l'enfant, la ration se stabilise; elle est déterminée approximativement pour les étapes un an-quinze mois, quinze mois-deux ans, deux ans-six ans, six ans-douze ans. L'A. ne s'est pas contenté de montrer comment mesurer la valeur en calories des aliments: pour chaque âge mentionné, elle fixe un poids moyen et détaille le genre et la quantité de aliments qui lui conviennent. Ce n'est pas assez: la quantité de nourriture allouée est répartie en un certain nombre de repas fixes selon les besoins de chaque âge. Il y a plus: des variantes dans le menu sont exposées et aussi la manière de s'y prendre pour balancer la ration quotidienne. Des recettes éprouvées correspondant au régime accompagnent souvent les étapes alimentaires de l'enfant.

Ce n'est pas tout d'avoir appris ce qu'il faut donner, quand, et en quelle quantité. S'y entendre dans la préparation des aliments incombe à une mère diligente: différentes façons sont donc suggérées, en tenant compte de l'âge. Que d'autres détails souverainements importants il faudrait mentionner: les méthodes pour stériliser les aliments au besoin et les ustensiles, l'alimentation maternelle, l'hygiène de l'enfance, la pharmacie de famille. Bref, un petit livre très pratique, bien fourni, et pas compliqué du tout. Si la notation métrique est fréquemment utilisée, elle a plus souvent qu'autrement son équivalent en mesures très connues. Si trois ou quatre noms scientifiques surprennent la première fois qu'on les rencontre, ils sont répétés si souvent qu'à la fin il passent inaperçus, et d'ailleurs ils sont de ceux qu'il faut connaître.

Mlle Berthe Chagnon a droit à nos sincères félicitations pour la besogne vraiment minutieuse qu'elle s'est imposée. Nous souhaitons à son étude la plus ample diffusion.

Anatole WALKER, o. m. i.

* * *

L'abbé Th. MOREUX. — *D'où venons-nous?* 116e mille. Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, XIV-207 pages.

L'abbé Th. MOREUX. — *Où sommes-nous?* 110e mille. Même librairie. In-12, 221 pages.

L'abbé Th. MOREUX. — *Mon Curé chez les Savants.* Même librairie. In-12, 221 pages.

La Bonne Presse, juste avant la guerre rééditait, sous un format pratique, et entièrement remises à jour, deux œuvres très connues de l'abbé Th. Moreux: *D'où venons-nous?* et *Où sommes-nous?*

D'où venons-nous?, c'est-à-dire d'où sort l'univers, le soleil, notre petite planète? Sur la terre, d'où naît la vie, la cellule animée, la multiplicité des êtres vivants? Dans l'être vivant — problème cher à l'A. — d'où émane l'âme intellectuelle?

Où sommes-nous? est une courte introduction à l'astronomie. L'A. s'adresse aux profanes, non pas tant pour les éblouir que pour les familiariser avec les instruments et les méthodes, légitimer les computations apparemment fabuleuses, et inculquer, en passant du simple au complexe, la structure de l'univers que nous habitons. Les mouvements de notre planète, notre système solaire, les étoiles — position et âge, la voie lactée, — l'univers — forme et limites, — tels sont les sujets traités, chacun avec l'apport des différents astronomes, mais toujours dans une simplicité de très bon aloi.

En même temps que ces rééditions, l'abbé Moreux reprenait, rafraîchis et groupés cette fois en un seul volume, toute une série de problèmes scientifiques connexes à la révélation. Le titre est significatif: *Mon Curé chez les Savants.* Le curé est un prêtre, docteur ès sciences, retiré dans une petite paroisse de France. En cette jolie campagne, habite aussi depuis peu un médecin qui, fatigué des hôpitaux de Paris, a laissé sa profession pour venir y gérer ses immenses domaines. C'est un bon vivant; il assiste à la messe tous les dimanches, fait réciter la prière à ses enfants, mais « il y a beau temps que chez lui la Science a pulvérisé toutes ses croyances ». A son sens seul le peuple a besoin de la religion; c'est même grâce à lui que la paroisse a son prêtre résidant: précisément notre curé. « L'antinomie entre la Science et le sentiment religieux » ne semble pas tout de même chose réglée dans son esprit; aussi veut-il profiter du séjour dans sa villa de ses amis de Paris, tous des savants, pour inviter l'abbé Raymond à quelques joutes intellectuelles et le soumettre à une rude épreuve.

C'est ainsi qu'il nous est loisible d'assister à des soirées fort intéressantes, aux multiples passes d'armes, d'où toujours l'abbé sort indemne. Le feu s'ouvre avec l'épineux problème de l'antiquité de l'homme. Dès lors, l'A. dévoile la position des savants de tous les temps qui accusent l'Église d'obscurantisme parce qu'elle a des dogmes. Ne se donnant pas la peine d'étudier la doctrine catholique et les points où la foi laisse pleine liberté à la raison, ils prennent pour vérité définie ce qui n'est qu'opinion populaire ou avancé de quelques théologiens. Et notre curé de réussir chaque dimanche à exposer la véritable doctrine de Rome et la position légitime de la science actuelle sur la création et l'œuvre des six jours, l'origine de la vie et l'évolution, l'origine de l'instinct et de l'intelligence, l'évolution de nos dogmes et l'histoire de Galilée, le déterminisme exigé par la science et le dogme de la liberté. MM. les savants n'en reviennent pas de la science de l'abbé, des incursions et des mises au point qu'il tente même dans leur domaine, et finalement ils doivent s'avouer vaincus. L'organisateur même de ces soirées revient aux pratiques de sa foi première.

Un style vivant, bien soutenu par le dialogue, l'art d'agencer les problèmes, les problèmes eux-mêmes, l'intrigue si ténue soit-elle, tout concourt à rendre l'œuvre cap-

tivante au suprême degré. Tout intellectuel et savant catholique devrait parcourir ces quelque deux cents pages, pour apprendre à se défendre contre les objections soulevées par la science. Mais le travail est aussi destiné aux savants: ils en sortiront avec le salutaire souci d'aborder les idées du voisin dans un esprit aussi critique que leurs recherches propres.

Anatole WALKER, o. m. i.

* * *

ROBERT CHARBONNEAU. — *Ils posséderont la Terre. Roman.* Montréal, Éditions de l'Arbre, 1941. In-12, 222 pages.

Voici une œuvre qui s'impose à notre admiration et à notre méditation. Avec un art sévère, puissant, sans défaillance, M. Charbonneau lève un coin du voile sur le mystère de la liberté humaine. Et ce n'est pas folichon. Une angoisse nous étreint, une amertume nous envahit la bouche parce que les personnages qui vivent sous nos yeux gaspillent leur âme. Ils sont désaxés, ils s'excluent du royaume de la paix: leur intelligence, leur cœur, leur volonté refusent de s'accorder aux plans providentiels. Je crois que notre littérature romanesque ne possédait pas encore une œuvre d'un sens catholique aussi juste, d'une pénétration psychologique aussi profonde.

Si le livre nous contraint à la méditation, ce n'est pas que l'auteur nous inflige des dissertations métaphysiques. Nous sommes devant des héros bien vivants et nous les suivons pas à pas de la première à la dernière page.

Le *Prologue* nous penche sur la métamorphose d'une âme. Ce portrait du jeune homme au seuil de l'âge adulte est d'une vérité saisissante. Désolante aussi. « N'allez pas croire que je m'admire, dit André. Je me déteste. Si je suis à l'image d'un être, cet être ne peut être le Bien. » On est tenté de se ranger à son avis. Orphelin, élevé, sous la tutelle de ses grands-parents, dans la routine d'une éducation négative, la crainte de Dieu qu'on lui avait inculquée, enfant, « n'avait laissé aucune place à l'amour ». De tout son élan il est retombé sur lui-même. Il consume sa jeunesse dans le narcissisme, dans un égoïsme conscient et féroce. Il a de bons élans: il les réprime. « . . . Vous n'allez pas aux êtres », lui dira Dorothée. Il n'existe pas d'être en dehors de sa tête. Et de ses livres. « Il ne sait quoi inventer pour nous rendre malheureux. Il ne pense qu'à lui et à ses livres. » Il s'enferme dans le monde de sa chimère. S'il tente une évasion, c'est beaucoup moins pour s'échapper de son jardin clos que pour fuir « l'enfer » de la vie quotidienne. Il aspire parfois à un idéal de domination et de richesse. Il ne va pas plus haut. Mauvais présage. Le jour où il rajustera son idéal à ses moyens immédiats on sent très bien qu'l s'enfoncera dans le bourgeoisisme, qu'il ne s'abreuvera qu'aux fontaines du désir. Ça ne manque pas: La suite du récit l'atteste. Étouffera-t-il dans sa peau de chagrin? Le verdict de Ly: « il était par nature incapable de s'engager pour la vie », restera-t-il sans appel? En tout cas sous le rayonnement d'une éclatante pureté il aura un sursaut vers Dieu. Il se sentira coupable envers lui et cette prière jaillira: « Mon Dieu, faites que je vous aime. » Le pécheur prie avec son péché, dit Claudel. Il en arrivera même à penser « à un geste qui eût changé tous ses revers en succès, qui eût centuplé ses forces et l'eût grandi au-dessus de lui-même: le don de soi ».

Son ami Edward Wilding est un tempérament mystique. Il va aux extrêmes. Il faut un aliment à ces natures-là. Malheureusement son éducation ne l'a formé qu'à la haine du péché. Il échoue d'abord dans une mystique révolutionnaire: il rêve d'une dépossession totale et brutale pour agrandir à l'infini sa personnalité. Lui aussi étouffe dans le monde réel. Impuissant à en sortir il essaie d'un essor vers le ciel: il entre au noviciat. Le scrupule, la terreur de Dieu, une passion sourde née d'une rencontre, l'en arrachent. Il luttera désormais contre lui-même, contre son éducation, contre Dieu. Après

une misérable tentative d'initiation, il comprendra soudain qu'il n'est pas fait pour le plaisir. Pour une passion, oui. Et il poursuivra la conquête de Ly Laroudan.

Ly ! De celle-là Claudel aurait dit : « Écoutez avec quelle horrible facilité elle parle de déposer cette âme qui ne lui appartient pas et qu'il a coûté tant de peine à faire et à racheter. » Une créature vaine et vide. Elle n'a que sa beauté et elle n'a jamais compris que « la beauté est faite pour autre chose que le plaisir » (Claudel). Elle éprouve une soif maladive d'adulation. Incapable d'aimer elle veut être aimée. Aussi bien, rompue à toutes les roueries de l'amour, son âpre vanité ne supporte pas l'échec. Une rupture la stimule à tenter une autre conquête : il faut bien se prouver que son pouvoir reste entier ! Aucun scrupule, évidemment, ni religieux, ni social. On songe parfois à Thérèse Desqueyroux et on souffre de voir Edward s'engluer dans ses pièges. Qu'adviendra-t-il ? Est-ce bien vers un recommencement que le train les emporte ?

Tous ces destins sont-ils irrémédiablement voués à la défaite, condamnés à l'unique possession de la terre au détriment de leur âme ? M. Charbonneau qui porte en lui ces destinées pourrait répondre : son livre n'est, je l'espère, que l'amorce d'une ample « Comédie humaine ». Dès maintenant on sent que tout n'est pas perdu. Il y a des morts mystérieuses et de nooles souffrances qui jettent leur poids dans la balance. Ces forces invisibles permettent l'espoir, même pour cet Alain Génier qui a choisi de perdre son âme pour gagner une créature . . . qu'il perd et qui sombre dans un geste d'une lâcheté ridicule et tragique . . . On cherche les formules du roman catholique : en voici une excellente.

Je n'ai plus d'espace pour louer le métier du romancier. Qu'on me permette au moins de dire qu'il est de la meilleure veine. « . . . Un caractère s'éclaire grâce aux lumières que jettent des incidents en apparence insignifiants. » Ne serait-ce pas son art que définit ainsi l'un des héros de l'auteur ? Ce livre ne relate que des drames intérieurs. Et pourtant rien de plus vivant, de plus concret. Dès les premières lignes ce sont les gestes qui nous mènent à l'intime des personnages. Partout une habileté à saisir la secrète influence des incidents du monde extérieur sur le monde de la pensée et du sentiment. Et une discrétion souveraine : rien d'appuyé. Pas de morceaux de bravoure. Pas de portrait en pied. Les physionomies se dessinent peu à peu au gré des circonstances et le trait est précis et juste. Les descriptions sont ordonnées à l'essentiel : elles laissent toujours une place aux manifestations de l'âme. Qu'on relise simplement la description de l'accident de voiture (p. 118-119). Je devrais signaler l'art de jeter à point une réflexion d'une pénétrante psychologie : c'est à toutes les pages qu'un enfileur de perles pourrait en recueillir. Je préfère insister sur l'étonnante maîtrise de l'auteur à éclairer une suite d'événements par de simples suggestions. Une des plus parfaites, à mon avis, est celle de la page 197 où on voit Ly ruminant les moyens de s'attacher Edward : « Elle songe à la possibilité de partir avec lui, mais le scandale tombé, la famille aurait beau jeu de se débarrasser d'elle. Sauf s'il était trop tard . . . Elle se rappela un roman anglais, Jude l'Obscur, dans lequel une petite paysanne met l'étudiant qu'elle aime dans la nécessité de la prendre en mariage. » Quinze pages plus loin une simple parole, jetée par Edward dans une conversation haletante avec André, nous révèle le succès des machinations de Ly. C'est avec le même doigté que le sort de Génier nous est indiqué. Pas un mot sur le geste fatal. C'est la terreur intuitive d'un enfant qui confirme nos appréhensions . . . De « l'ouvrage bien faite » ! et dans une langue robuste, incisive, imagée, bien française !

P. HILAIRE, Capucin.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Au recteur magnifique
de l'Université d'Ottawa

le R. P. Philippe Cornellier,

oblat de Marie-Immaculée,

naguère vice-recteur et professeur éminent
à nos facultés, l'expression de notre
dévouement et l'hommage
de notre respect.

La Rédaction.

Sa Sainteté le Pape Pie XII

Durant la semaine du dix mai la pensée catholique se fixera d'une façon toute particulière sur la Cité du Vatican. Des prières ardentes, inspirées par une filiale affection, monteront vers Dieu en faveur de Celui que le Saint-Esprit a choisi pour être le successeur du Chef des Apôtres en ces heures angoissantes que nous vivons. Fidèles à l'invitation qui leur a été faite par la lettre collective de leurs Pasteurs respectifs, les enfants de l'Église du Christ exprimeront de mille manières leur vénération, leur amour pour notre Saint-Père. « La dévotion au Pape, a-t-on dit, c'est la dévotion avec le Pape. Prier pour lui, prier avec lui, c'est une partie essentielle de la piété chrétienne. L'oraison du Pape ne s'élève jamais dans le désert; chaque âme fidèle est comme une portion de sa prière, un battement de son cœur, une goutte de son sang. »

Je me rappelle encore l'émotion profonde que j'ai ressentie lorsque, pour la première fois, j'ai eu le bonheur de voir et d'entendre le Secrétaire d'État de Sa Sainteté le Pape Pie XI, Son Éminence le Cardinal Eugène Pacelli, au congrès eucharistique de Buenos-Ayres; j'ai eu la joie de le revoir il y a exactement quatre ans, lorsque, prenant part au dixième congrès international des chimistes à Rome, j'ai été chargé par Son Éminence le Cardinal Villeneuve d'obtenir de Sa Sainteté une délégation papale pour le congrès eucharistique national de Québec. J'ai gardé de sa condescendante bonté, de son exquise délicatesse le souvenir le plus charmant.

Quelques jours plus tard je revoyais notre bien-aimé Pape actuel au congrès eucharistique international de Budapest, où il représentait le Pape Pie XI à titre de Légat a latere.

Comme l'a écrit le Père Boubée, dès son premier contact avec les différents peuples qu'il a visités, le Cardinal Pacelli a fait leur conquête. Depuis des mois on l'attendait redisant son nom et ses titres. Mais l'éclat de sa pourpre et le prestige de ses hautes fonctions disparurent devant l'en-

veloppante sympathie qui semblait émaner de sa personne même. Était-ce son profil de camée? Était-ce ce visage un peu sombre, troué de deux yeux incandescents où ne semblaient bouger que les lèvres pour s'entrouvrir en un sourire de bonté? Était-ce l'extraordinaire finesse de ses longues mains d'artiste et de mystique, si droites quand elles s'élevaient vers le ciel, alors qu'on a pu l'appeler « une statue de la prière », ces mains si palpitantes quand elles ponctuaient un discours, si hiératiques quand elles dessinaient les nombreuses croix de ses bénédictions, si largement ouvertes quand elles se tendaient vers la foule? Était-ce la douceur chaude de sa voix qui faisait résonner aux oreilles les sentiments d'une tendre piété eucharistique, cette voix qui savait s'exprimer en tant de langues diverses? C'était tout cela, et c'était plus encore l'impression surhumaine d'intelligence, de compatissante tendresse, de paix intérieure et d'union à Dieu qui ont fait du Cardinal Pacelli, l'idole des populations variées qu'il a rencontrées.

Toute la carrière d'Eugène Pacelli, l'avait préparé à la mission sublime qu'il aurait à remplir plus tard.

« Benoît XV, le Pape de la Paix, au milieu de la grande guerre de 1914, consacre Pie XII, le Pape de la Paix durant la guerre plus terrible encore de 1939. » L'Esprit-Saint lui a inspiré sa devise épiscopale, qui s'harmonisait si bien avec son nom: Opus justitiæ pax, *et son blason, nimbé d'arc-en-ciel, porte une colombe qui tient dans son bec un rameau d'olivier.*

Aussi personne ne fut surpris lorsque, le 2 mars 1939, le truchement de la radio apportait dans nos foyers la nouvelle de l'élection d'Eugène Pacelli pour succéder au regretté Pontife Pie XI. Nous ressentons encore le tressaillement que nous avons tous éprouvé à ce moment-là: nous entendions les acclamations de la foule qui se pressait sur la grande place de la Basilique de Saint-Pierre de Rome, la voix claire et douce du nouveau Pontife et le carillonnement des cloches de la Ville Éternelle: le deux cent soixante-deuxième successeur de saint Pierre venait de bénir la Ville et le monde.

Il y a eu sur la terre bien des trônes renversés, bien des sceptres rompus, bien des dynasties éteintes, mais le trône du Pape, après dix-neuf siè-

cles est encore debout, la tiare du Pape n'est pas brisée, la dynastie des Papes n'est pas éteinte.

La tradition de la lumière et de l'amour n'a pas cessé depuis le jour où le Divin Maître a établi la pierre de Son Église: Jésus-Christ a été avec Son Église toujours et Il sera avec elle tous les jours jusqu'à la consommation des siècles.

On pourra peut-être penser que les efforts du Saint-Père pour établir et maintenir la paix dans le monde ont été vains, que le Tout-Puissant a été sourd aux prières ferventes de Son Vicaire. Non, c'est impossible. Qu'il me soit permis de me servir d'une comparaison qui se rencontre dans le monde physique et le monde biologique. N'est-il pas vrai qu'il n'y a qu'une tempête pour rétablir l'équilibre dans un ciel chargé de nuages et que la sérénité de l'atmosphère est en rapport direct avec la furie du déchaînement des forces naturelles? Les physiologistes provoquent souvent dans l'organisme une fièvre violente pour en détruire les germes nocifs et ramener dans leurs cours paisibles les secrétions normales.

« Prédestiné à ramener la paix dans les cœurs et entre les nations, Pie XII conduira sûrement la barque de Pierre au milieu des bourrasques et des tempêtes, à travers les écueils et les dangers, et, avec elle et par elle, il sauvera la civilisation chrétienne. »

Saint Jean a dit: Deus charitas est, *Dieu est charité, Dieu est amour; cette définition doit s'appliquer au Pape, le Représentant de Dieu sur la terre: le Pape est charité, le Pape est amour.*

C'est un amour qui bénit. C'est un amour qui protège, c'est un amour qui dirige. L'histoire des Papes, c'est l'histoire même de la civilisation. Qui a créé la civilisation chrétienne? Ce sont les Papes des trois premiers siècles de l'Église. Qui a arrêté la barbarie et fait reculer le sauvage Attila? C'est le Pape Léon le Grand. Qui a civilisé l'Angleterre? C'est le Pape Grégoire le Grand. Qui a résisté autrefois au despotisme des Empereurs d'Allemagne? C'est le Pape Grégoire VII. Quel est celui qui, au moyen âge, a porté si haut l'étendard de la science? C'est le Pape Sylvestre II. Qui a protégé les nations européennes et fait reculer le mahométisme triomphant? C'est le Pape Urbain II. Quel est celui qui, seul, au milieu des nations conquises, a osé se tenir debout devant l'impertinence du vainqueur de Marengo et d'Austerlitz? C'est un autre Pape, le Pape Pie VII.

Aussi nous n'avons pas de doute que le vœu de notre bien-aimé Pontife se réalisera et; pour répondre au désir qu'Il a maintes fois exprimé, nous continuerons à faire monter vers le Prince de la Paix, par l'intercession de Notre-Dame de la Paix, particulièrement durant ce beau mois de Marie, des oraisons qui s'échapperont de cœurs purifiés et mortifiés. C'est le plus beau cadeau que nous puissions faire à notre Père à l'occasion de son jubilé épiscopal pour que bientôt les hommes établissent « la paix et la concorde entre les nations de telle manière que toutes et chacune d'elles tendent, sous l'inspiration et la protection de Dieu, dans une mutuelle conformité de sentiments, par des accords amicaux et des efforts conjugués, à procurer le progrès et le bonheur de toute la famille humaine » (Dum gravissimum, *3 mars 1939*).

+ Alexandre Vachon
Archevêque d'Ottawa

Le 8 mai 1942.

États totalitaires ou États chrétiens

I. — L'Empire russe et l'Église *.

Membres de la grande famille des Slaves, aryens et fils de Japhet, les Russes apparaissent dans l'histoire, sous ce nom particulier, longtemps après l'ère chrétienne.

Comme les autres hommes, les ancêtres lointains de ce peuple innombrable venaient des hauts plateaux de Pamire, de cette partie centrale de l'Asie pour laquelle l'on se bat aujourd'hui. Mais au lieu d'avoir essaimé directement en Europe, ils avaient pris la route des Indes. Ils s'y étaient multipliés. Et c'est de là, qu'après des siècles peut-être, leurs descendants s'élancèrent vers les pays d'en haut, jusqu'aux plaines si fertiles qui s'étendent entre le Don et la Vistule. Longtemps les immigrés y vécurent sous le régime de la Commune: privés de toute organisation politique et ne possédant en propre que les fruits de leur labeur. S'il arrivait que le goût des aventures ou la nécessité de refouler quelques envahisseurs les mît en branle, ils s'unissaient tant bien que mal pour l'enjeu du moment, puis ils reprenaient leur antique statut immédiatement après le retour de la paix.

Il faut remonter au IXe siècle, jusqu'à la pénétration d'une tribu scandinave dans le monde slave du nord, pour trouver enfin une organisation politique de quelque importance. En 862, Rurik, chef des Varègues, s'imposant par la force, établit une dynastie dont les princes, pendant des siècles, donnèrent quelque consistance à des groupements toujours prêts à se disjoindre, à s'éparpiller, à vivre dans une sorte d'anarchie larvée.

* Les trois sujets, unis occasionnellement pour la *Revue*, ont été présentés à l'Heure dominicale, au secteur français de Radio-Canada. On les a rapprochés pour l'antithèse, les deux premiers s'opposant tout à fait au troisième. Vers le premier juin ils paraîtront, chacun à sa place, parmi les seizes causeries qui formeront un livre dont le titre sera *les États chrétiens et l'Eglise*.

Les choses allèrent ainsi jusqu'à ce qu'une invasion nouvelle, partie de l'Asie, traversât la vie d'un peuple encore très peu évolué. Gengis-Khan, le célèbre empereur de la Mongolie, s'était avisé de tourner une partie de ses forces du côté de l'Europe. En 1224, ses troupes dévastaient toute la Russie méridionale. La mort du terrible conquérant jaune arrêta quelque temps l'élan de ses généraux. Mais son petit-fils Batou, reprenant le dessein de l'aïeul, regarda lui aussi du côté de l'ouest. Il y vint, s'arrêta sur un bras de la Volga, y bâtit une ville du nom de Saraï, aujourd'hui Tsarov. Les princes mongols avaient la main dure et ferme, mais organisatrice. Pendant deux siècles, ils dominèrent les Russes, leur imposant, avec leur joug, les coutumes et les mœurs de l'Asie. Seulement ils eurent l'habileté politique un peu courte, au moins sur un point. Partout dans le pays conquis, ils laissèrent à la tête des anciens gouvernements les princes slaves. Ceux-ci, comprenant leur position précaire et celle de leurs peuples, eurent la sagesse de savoir durer. Ils évitèrent tous coups de tête capables de les compromettre; ils souffrirent les pires humiliations et avalèrent avanies sur avanies. Mais leur attitude ménageait les chances de l'avenir. Après les deux siècles de ce vrai jeu de patience, l'heure sonna de la revanche. L'un des chefs, ainsi maintenus en place par les vainqueurs, Ivan III de Moscou, finit par s'imposer à un certain groupe des siens, avec qui, en 1487, il commença à bousculer les khans mongols et « à rassembler la terre russe ». Puis en 1613, une nouvelle dynastie succédait à la lignée des Varègues, éteinte en 1598.

Michel Romanof allait libérer son peuple, son pays, l'histoire de sa race. Jusqu'en 1917, les tsars — Slaves cette fois — régnèrent de Moscou et de Saint-Pétersbourg sur toutes les Russies, agrandissant continuellement le domaine ancestral. Ils avaient hérité d'un royaume sans ouverture sur le dehors. Ils se dégagèrent de l'étouffement continental par une sortie sur la Baltique, puis ils regardèrent où trouver d'autres issues sur les mers. A l'est, il y avait le Pacifique; au sud, l'Océan indien. Ni l'éloignement ni les concurrences ne les effrayèrent. Ils traversèrent la Sibérie, franchirent le Caucase par ses passes ou le tournèrent par la Georgie, pénétrant en rivaux redoutables jusqu'aux frontières extrêmes de l'Empire chinois et de l'Inde anglaise. On sourit de voir à quelles fins la Providence laisse travailler les conquérants, les politiques et les diplo-

mates. Albion, si longtemps jalouse des prétentions russes, bénéficie aujourd'hui des communications faciles qui lui permettent d'alimenter son ancienne rivale pour une lutte homérique contre le même ennemi.

Les Romanofs eurent des visions politiques, soit! Ils pratiquèrent davantage un programme de civilisation. Pierre le Grand, Catherine II, se tournant du côté de l'Ouest, voulurent européaniser leurs peuples. Qu'ils aient eu raison en tous points, qu'ils aient constamment employé les bonnes méthodes, on ne saurait le dire. Loin de là. Il n'empêche que notre culture pénétra dans la cour des tsars et s'infiltra dans les milieux quelque peu intellectuels de la haute société.

Cette œuvre, une fois accomplie en une certaine mesure, montra que la Russie pouvait jouer un rôle dans les affaires de l'Europe. Et de fait, les puissances occidentales commencèrent à compter avec elle, à se disputer, c'est-à-dire à redouter son influence. Par les guerres, plus donc que par n'importe quelle autre chose, la Russie entra en contact avec l'histoire de l'Occident. Ce fut son malheur, et aussi le nôtre. Vaincue d'ordinaire, elle a fini, malgré ses annexions et ses vols, par s'écraser sur elle-même en 1917, lorsqu'une situation compromise, détachant un peuple pacifique du chef qu'il aimait jadis comme un père, permit à des mécontents de renverser Nicolas II, d'improviser un gouvernement d'occasion qui s'effondrerait, du reste, après quelques mois, miné par des révolutionnaires de grand acabit.

En effet, dès que l'émeute eût renversé à Saint-Pétersbourg le pouvoir trois fois séculaire des Romanofs, l'Allemagne, ravie de l'aventure, mais encore inquiète tout de même, se hâta, a-t-on dit, d'expédier en des chars blindés deux sectaires de génie, capables de fomenter le désordre et d'affaiblir davantage une armée et un peuple presque vaincus. Lénine et Trostky, profitant du malaise qui régnait dans toutes les classes sociales — chez le paysan, qui ne possédait pas sa terre en propre; chez l'ouvrier, encore neuf dans le travail de l'usine; chez les intellectuels, libéraux ou nihilistes (ceux-ci étaient des mécontents qui trouvaient que tout allait mal en Russie et dans le monde); chez l'aristocratie irréligieuse, — noyautèrent cette lourde masse d'aigris et de critiques, et par ce moyen supplantèrent Kérensky, chef du gouvernement provisoire, et créèrent la République bolchevique. La grande Russie était maintenue. Car, en vain

se partagerait-elle en diverses républiques. Celles-ci s'uniraient toutes pour conserver intact l'immense domaine acquis par mille ans de labeurs et d'efforts, tout le temps que les Varègues, les Mongols et les Slaves avaient travaillé et thésaurisé pour le même destin.

Jusqu'ici nous n'avons considéré que la vie politique d'une nation sympathique à tous égards. Ce point de vue ne saurait pourtant nous faire oublier la part principale d'une histoire considérable. Le Slave, ici le Russe, est religieux par tempérament. S'il entre dans la famille chrétienne bien après d'autres peuples, les Saxons par exemple, cela est dû au fait de son éloignement du grand centre d'où rayonne tout apostolat durable et fécond. Dès le premier âge chrétien, il y eut chez lui des initiatives isolées de missionnaires. Puis avec la conversion et l'expansion apostolique des Germains et des Slaves du centre, d'autres essais d'évangélisation y produisirent des fruits sérieux. Mais si l'on veut trouver un catholicisme officiel, dans le genre de celui que la France connut en 496, avec la conversion de Clovis, il faut attendre jusqu'au Xe siècle, en 988, lors du baptême de Vladimir, prince et roi varègue dont la puissance régnait à Kiev. Hélas! l'Église russe entrait dans l'histoire, moins sous le signe de Rome, fort éloignée, que sous celui de Constantinople, qui lui avait envoyé des apôtres et une reine catholiques.

En ce temps-là, « la ville gardée de Dieu », comme les Grecs appelaient la capitale de leur empire, n'avait pas encore rompu avec le centre de la chrétienté. Cependant cette sorte de mainmise de l'Église byzantine sur celle de Moscou aura les plus funestes conséquences: elle préparait les esprits à l'idée d'une rupture avec Rome. Malheureusement en brisant avec la chaire de Pierre, l'Église nationale russe connaîtra le sort des autres groupes dissidents et séparés: elle tombera toute vive et désarmée dans les bras du chef civil. Pierre le Grand, qui n'était pas homme à perdre les chances d'étendre sa domination, profitant de la mort du patriarche Adrien, abolit l'office et lui substitua en 1721 un saint-synode composé d'évêques et d'archimandrites ou de supérieurs religieux ayant à régler, sous la direction d'un laïque nommé par les empereurs, toutes les affaires ressortissant à l'administration ecclésiastique.

Après l'émancipation à l'égard de Pierre, c'était l'asservissement aux césars.

Doublement affaiblie, la grande Église russe alla baissant sans cesse. Un dissentiment, survenu à propos de la correction du texte des Écritures et de certaines modifications dans la liturgie, la divisa presque moitié par moitié. Sa classe supérieure devint incrédule à l'exemple des Européens occidentaux. Si ses évêques gardèrent assez de prestige, trop de popes, c'est-à-dire de prêtres, furent ignorants, vénaux et misérables.

C'est dans ce milieu, politiquement et religieusement affecté, que le ferment si nocif du communisme pénétra violemment à partir de 1918. Pourquoi cet essai de décomposition gigantesque fut-il tenté en Russie plutôt qu'ailleurs? Cela tient à la nationalité des premiers doctrinaires du bolchevisme, au tempérament russe toujours plus ou moins méfiant à l'égard de la propriété privée, et aussi, sans doute, à l'âme d'un peuple chez qui le mysticisme troublant ne bénéficia jamais du frein d'une raison parfaitement éclairée et d'une autorité infaillible. D'ailleurs, l'Allemagne, qui connaissait les dangereux fauteurs du communisme et redoutait leur présence sur son territoire, ne pouvait que favoriser un éloignement et une entreprise qui achèveraient, elle l'espérait, la ruine de son ennemi de l'Est.

La première mesure de Lénine et de Trostky pour se maintenir au pouvoir fut de terminer la guerre et de violer l'article fondamental de leur credo en proclamant les paysans possesseurs des terres qu'ils exploitaient. L'indigne traité de Brest-Litovsk rassurait l'Allemagne et livrait la Russie au communisme. Ne nous méprenons pas cependant sur le nombre des adhérents à la nouvelle doctrine: un million et demi, deux millions peut-être, sur une population de cent soixante-quinze millions.

Le Russe est pacifique, agriculteur et religieux. Il aime sa situation, et, comme tous les paysans, comme la plupart des hommes, pour en jouir il est prêt à consentir d'immenses sacrifices. La vie la plus modeste, estime-t-il, vaut encore mieux que les aléas et les chances des guerres les plus glorieuses. Or le communisme est tout ce qu'il y a de plus opposé à son esprit, à ses mœurs et à ses convictions. C'est cette différence de fond qui permettait au premier ministre de l'Angleterre, monsieur Churchill, d'affirmer très opportunément qu'une alliance avec les Russes n'implique en aucune façon la collaboration avec le communisme.

Éclos dans un cerveau sémite et protestant, de la rencontre d'une idéologie fausse, d'une haine exagérée et d'un rêve incohérent, le communisme descend de Hegel, de Saint-Simon et de Proudhon, ainsi que du Talmud. Il est à la fois une métaphysique, une sociologie et un messianisme. A l'inverse du dialecticien allemand pour qui tout est idée et épanouissement de la connaissance, Karl Marx et Lénine ne croient qu'à la matière, cette chose vulgaire que nous foulons du pied sans vergogne. Elle seule existe. En ses couches les plus profondes, elle cache des forces qui se touchent, s'affrontent, se heurtent, explosent en cent, en mille phénomènes desquels jaillissent inévitablement l'évolution des êtres et la marche de l'histoire. A la base de tout ce mouvement, fantastique en effets variés et puissants, se déploie en premier lieu le domaine économique. Car l'homme, élément particulier à peine plus raffiné que le reste des choses, est essentiellement un animal travailleur et producteur. On ne le conçoit pas au repos et inefficient. D'où sa valeur est-elle attachée à sa capacité de production et aux fruits que l'on en peut tirer. Ces efforts, eux, s'apprécient en fonction du temps requis pour la confection, car il n'y a rien qui compte dans le travail que le temps consacré par un employé ayant la technique et la compétence. Les matières premières, les capitaux engagés, le labeur et les responsabilités de la direction, inanités que tout cela. Voilà pourquoi — et c'est une erreur manifeste — l'œuvre totale du travail revient à l'ouvrier. Aussi bien le producteur et le maître devraient-ils être le même personnage. Or que voyons-nous: l'un peine et trime; l'autre possède. C'est la grande iniquité moderne que cette double classe de prolétaires et de patrons, et il faut qu'elle disparaisse. Par la violence, par la ruse, peu importe. Advienne au moins l'époque où n'existeront plus les bourgeois ni les institutions provenant de la fausse conception des richesses et de leur distribution si outrageante! Car alors les hommes vivront dans l'égalité d'une même condition: le prolétariat international, universel, devenu unique sur terre. Une civilisation nouvelle surgira, toute matérialiste, c'est-à-dire sans Dieu, sans éternité, sans âme spirituelle, sans religion déiste ou chrétienne, sans organisation étatique, sans mariage indissoluble, sans famille connue ou au moins stable, sans propriété privée, sans nulle autre sanction que celle d'appartenir, volontiers

ou non, à une humanité dont le bonheur temporel, enfin trouvé et possédé, sera le véritable Messie promis et attendu depuis tant de siècles.

Tel est le communisme en gros, la première expérience sérieuse qui soit sortie de la Grande Guerre. C'est lui que nous avons appris à connaître soit au Mexique, soit en Espagne. Et c'est lui que le monde a tout lieu de redouter dans un avenir prochain. En sorte que l'histoire émouvante, quoiqu'un peu terne, de la Russie, si on la compare à celle des autres pays d'Europe, aboutit à une catastrophe sans nom.

A Dieu ne plaise que je veuille écraser un peuple éprouvé au delà de tout ce qui peut se concevoir et dont le patriotisme héroïque est en train d'émerveiller le monde entier! Tout de même l'histoire a ses causes, ses droits et ses verdicts.

Le premier grand malheur de l'Empire russe tient à sa position géographique. Cerné par l'Asie, par la Germanie et la Turquie, sans cesse il oscille entre des civilisations diverses, et souffre des ambitions contraires de l'Est, de l'Ouest et du Sud. Si du moins dans le domaine religieux il n'eût pas eu à subir d'autres attractions opposées! Inscrit au catholicisme grâce à l'intervention des papes, qui résident bien loin, il devient adulte dans la foi sous l'influence de Constantinople dont il reçoit ses évêques, sa culture, son esprit ergoteur, ses tendances schismatiques. Comme la ville de la Corne d'Or, il abandonne Rome, puis il se replie sur lui-même. Hélas! des *basiléis*, non moins que de ses princes mongols, il a appris l'autocratie et il commande avec le même despotisme sur les consciences et sur les citoyens. Dans son zèle intempestif et sectaire, il anémie ses propres fidèles, il persécute les catholiques, et, croyant par là étendre, affermir et faire durer son sceptre, il russifie sous la menace du knout et de la Sibérie. L'histoire moderne de l'Empire des tsars est rouge du sang slave, qu'il ait été russe, polonais ou ruthène.

Certes, ç'a été un grand bienfait pour le christianisme que cette vaste puissance servant de rempart contre les invasions asiatiques et ménageant les secours religieux à des millions d'âmes engagées avec sincérité dans les mailles de l'erreur. Mais une fois reconnus ces deux services, qui sont d'importance majeure il est vrai, on ne voit guère comment l'Empire russe a secondé la grande Église. Il l'a affaiblie en la quittant et il n'a pu soutenir l'apostolat qui lui revenait d'office auprès des peuples orientaux.

Aggravant le schisme grec par sa propre défection, il a intercepté l'action de Rome sur l'Orient. Et si l'Asie demeure l'immense réservoir des païens, les métropolites et les tsars de Russie en partagent la responsabilité avec les patriarches et les empereurs de Constantinople. Entre les plus coupables, nommons au moins Basile l'Aveugle, ce prince de Moscou qui, de sa propre autorité, rejeta l'union des Églises si heureusement refaite en 1441 au concile œcuménique de Florence.

Qu'après cela, sur un corps social gangrené au civil et au religieux, une semence vénéneuse comme le communisme puisse germer, croître et menacer de mort le sein qui la porte, il n'y a pas à s'en étonner. Hélas! le communisme est le châtiment de la Russie orthodoxe. Puisse-t-il ne jamais franchir la Vistule ni contaminer les autres pays de l'Europe et l'univers entier!

N'est-ce pas Donoso-Cortès, dont l'esprit intuitif avait parfois des visions de prophètes, qui écrivait: « La Russie . . . absorbera par toutes ses veines le poison que l'Europe a bu et qui la tue; puis elle ne tardera guère à tomber, elle aussi, en putréfaction. [Après quoi], j'ignore, le remède universel que Dieu tiendra prêt pour cette universelle pourriture [1]. »

Ni nous, non plus, nous ne savons au juste par quels moyens Dieu rajeunira l'Europe et améliorera le monde. Nous croyons toutefois à un renouvellement agrandi de la civilisation chrétienne. Quand le communisme, fléau vengeur des grandes iniquités modernes, aura inspiré la crainte et la justice aux capitalistes inhumains, comme il a brisé l'organisme d'État qui barrait sauvagement la route au catholicisme, il est à espérer qu'il disparaîtra du premier plan de l'histoire, avec d'autres erreurs non moins sanguinaires et funestes.

II. — L'Empire allemand et l'Église.

Rarement aussi bien qu'en ce jour du 18 janvier 1871 l'histoire aura-t-elle démontré qu'elle est la maîtresse et l'institutrice de la vie et des peuples.

[1] Discours prononcé à la Chambre des députés espagnole, le 30 janvier 1850, lors de la discussion du budget (Donoso-Cortès, *Œuvres*, 3e éd., Lyon, Briday, 1876, tome Ier, p. 396-401).

C'était à Versailles, dans le somptueux château érigé par Louis XIV pour y abriter ses gloires et celles du génie français. Des troupes, des nobles, des princes chamarrés de tous les galons imaginables se croisaient, se bousculaient dans l'attente d'un événement extraordinaire. Le roi de Prusse, Guillaume Ier, allait être proclamé empereur de l'Allemagne Si le modeste margrave de Nuremberg, qui avait acheté en 1415 l'électorat de Brandebourg commençant ainsi la fortune de la Prusse, eut connaissance de la cérémonie, il est à croire qu'il souleva le couvercle de son tombeau pour mieux entendre et se réjouir plus follement.

L'Empire allemand est le fruit des ambitions de la Prusse, du prosélytisme luthérien et de l'injustifiable nationalisme français. Cinq cents ans d'efforts, de trahisons et de guerres!

En effet, c'est l'affaire d'une famille que cette aventure du petit pays prussien se substituant en fin de compte au plus durable et au plus vaste des Empires catholiques. Et des noms comme Frédéric VI de Hohenzollern, l'animateur lointain de la dynastie, comme Frédéric-Guillaume, le Grand Électeur, comme Frédéric II le Grand, comme Guillaume Ier, sont inscrits dans l'histoire européenne uniquement pour avoir illustré dans les faits ce que peut une forte ambition alliée à une inlassable activité.

D'autres personnages hélas! ont servi aussi à l'édification de cet empire: Luther par son évangile nouveau; les chevaliers teutoniques par la violation de leurs vœux de religion et le vol audacieux des biens immenses dont ils étaient, en tant que moines catholiques, les gardiens et les défenseurs.

Je voudrais n'avoir pas à parler des autres causes de la croissance de l'Empire allemand. Mais comment taire l'alliance de la France avec les princes protestants contre la puissante maison d'Autriche, le bouclier de la foi? Comment ne pas rappeler le malheureux traité de Westphalie où les vainqueurs très chrétiens, divisant l'Allemagne en trois cent quarante-trois États pour annihiler les Hapsbourgs, sanctionnent cependant l'immoral principe de la neutralité religieuse et posent du coup les bases de la grandeur de la Prusse et de l'épanouissement du protestantisme? Comment ne pas évoquer la tactique maladroite de l'empereur Léopold Ier qui autorise l'ambitieux duc de Prusse à prendre le titre convoité de roi?

Et comment cacher l'erreur de Napoléon Ier qui crée la Confédération du Rhin, humilie et puis relève de ses ruines la même Prusse?

Dans cette suite d'événements où l'effort raisonné et les erreurs les plus graves élaborent un ordre nouveau, seuls les souverains pontifes voient clair et affirment le droit. Mais ni Innocent X n'est écouté en 1648 à Westphalie, ni Clément XI s'opposant à la création du royaume prussien n'est obéi en 1701. Les papes se mêlent de ce qui ne les regarde pas, dit-on. Soit! Mais alors si la Prusse, le foyer principal du protestantisme et du militarisme allemand, a supplanté l'Autriche en 1866 et la France en 1870, c'est en réalité parce que devant les ambitions de la politique et de l'hérésie, les peuples catholiques, voire la fille aînée de l'Église, n'ont pas compris leurs devoirs et ont fait passer avant la chrétienté les intérêts mal entendus de leur pays.

D'où l'Empire allemand de 1871.

Né du luthéranisme et du militarisme, avec la complicité de la France égarée, l'Empire allemand, une fois fondé, a continué sa marche dans les deux lignes de son tempérament. Les faits qui le démontrent sont trop près de nous pour qu'il soit nécessaire de les raconter.

Mais ce que je ne saurais omettre de mentionner, c'est que le même esprit de cupidité n'a cessé un instant de pousser les chefs du nouvel État vers une plus grande expansion. La Prusse rêvait d'engloutir l'Allemagne. Après ce festin d'empereur, elle songea à grouper tous ses conationaux. Et ce fut le pangermanisme, cette ruée vers le sud et vers l'ouest, partout où des Germains vivaient à l'étranger. C'était le moyen de descendre du côté des pays d'en bas pour atteindre les terres d'Asie et contrecarrer par cela même le panslavisme et le pansaxonisme. Car outre l'Allemagne, qui inventait le pangermanisme, pourquoi d'autres puissances n'auraient-elles pas imaginé d'autres *pans?* Le XIXe siècle aura été le siècle des *pans.*

Naturellement ni la Russie, ni l'Angleterre n'étaient d'avis de se laisser dévorer. Et il y avait la France, l'adversaire de l'Est, la victime toute désignée, malgré qu'elle eût tant contribué à placer la nouvelle Europe sous l'hégémonie de la Prusse hérétique et rapace.

Quos vult Juppiter perdere, dementat prius, dit la sagesse païenne. La Providence rend fous ceux qu'elle a résolu de perdre. Impatient dans ses

rêves de domination universelle, Guillaume II ne sut pas attendre la maturation qui vient du temps. Il hâta la cueillette du fruit. Ce fut 1914 avec sa suite d'horreurs. Après quatre années d'efforts admirables à bien des égards, Alaric reculait, abdiquait, et s'en allait attendre dans la tranquillité de Doorn une mort sans éclat ni gloire: le pire des châtiments après une telle vie d'ambition et de sang.

Pour ne pas sombrer dans le désespoir, l'Allemgane accepta la république. Les hommes de Weimar ne jouèrent pas si mal les cartes de leurs mauvaises mains. Ils n'étaient pas médiocres, mais leur politique tenait trop au balancement du juste milieu pour qu'elle pût durer longtemps. Des courants de pensées, et plus encore de sentiments, travaillent tellement les esprits qu'il leur fut impossible de mener à terme une politique où l'humiliation de la guerre et les misères de la paix conjuguées soulevaient soixante-six millions d'êtres humains. Auprès de ce corps immense, désemparé, tout oreilles, il serait facile à qui saurait prononcer des paroles de fierté et de restauration économique de prendre de l'ascendant et de s'emparer de l'avenir. C'est alors qu'un tribun sans pareil, un héros de la guerre ignominieuse, un aigri contre le capitalisme se détacha soudain des masses inquiètes et, par les voies normales, atteignit les derniers sommets du pouvoir. Hitler a monté les degrés de son ascension par les bulletins de vote. Le voilà le Führer, c'est-à-dire le chef et le désiré de tous les Allemands, le Messie d'un ordre nouveau dont le credo et la morale sont la force, la violence et la domination. En réalité, le IIIe Reich n'est pas autre chose que la continuation aggravée de l'Empire de 1871.

Nous voici au racisme. Philosophie et religion d'un peuple humilié et appauvri, le nazisme est à la fois une exaltation patriotique et la soif d'une redistribution des richesses. C'est un nationalisme et c'est du socialisme. Venger l'Allemagne, asservir, sinon briser, l'industrialisme bourgeois, c'est là son programme. Afin d'arriver à ces buts fantastiques, tout centraliser dans les mains d'un seul homme pour unifier l'élan d'un grand peuple, l'intensifier d'autant, et lui assurer par cela même les résultats rêvés.

Si le nazisme n'était que cela, il contiendrait sans doute un dynamisme dangereux. En notre siècle où tous les patriotismes sont surchauffés, où les capitalistes sont généreusement honnis, prôner une doctrine de

haine sous les enseignes de la patrie à rénover et des ouvriers à enrichir offre des dangers incalculables. Mais le nazisme renferme des idées encore plus corrosives.

Son nationalisme pousse ses racines en dessous des couches où dans les autres pays le même courant romantique exagéré s'alimente. Il ne se contente pas de rechercher les sources de sa culture et de son histoire, afin d'y puiser de nouvelles forces pour d'éclatants combats et de nobles victoires. Il va jusqu'au tuf animal sur lequel repose l'humanité. Il pénètre dans le domaine du sang. Peut-être, de ce chef, pourrait-on dire qu'il est tout à la fois l'exacerbation et l'éruption suprêmes du nationalisme contemporain. Pour lui, la valeur de l'homme, c'est le sang, et du sang découlent soit les grandeurs d'esprit et de civilisation, soit les maux de la décadence des peuples. Il n'est pas jusqu'à la religion qui ne relève du sang.

En effet, il est dans le sang une énergie mystérieuse qui a été primitivement donnée à la race et que les générations se transmettent le long des âges. Cette force est « le Principe animateur du monde ». Elle informe, elle élève, elle perfectionne le cosmos ou l'univers, faisant toutefois de certaines créatures des êtres à part, quelque chose comme les dépositaires et les alliés exceptionnels de la divinité. C'est du panthéisme, un panthéisme évoluant principalement à l'intérieur d'une nation, c'est-à-dire pour l'avantage particulier des Allemands. C'est de l'athéisme, puisque le vrai Dieu, le Dieu du Sinaï et du Calvaire, y est inconnu ou rejeté. Et pourtant c'est aussi une manière de déisme, car on y adore dans le globule du sang la « Puissance » inconnaissable et indicible « qui détermine l'histoire des peuples, l'esprit de leurs institutions et de leur culture [2] ».

Qu'une idole de ce genre ait pu être fabriquée après vingt siècles de christianisme, au cœur d'un pays chrétien et par des auteurs chrétiens, cela semble un prodige démoniaque. Peut-être cependant que sans chercher trop péniblement dans l'écheveau des causes l'explication du phénomène, il serait possible de le comprendre assez vite.

Rejetant le magistère de Pierre comme règle infaillible de la Révélation, le luthéranisme s'était rabattu sur le libre examen ou sur les seules lumières de la raison. Celle-ci, abandonnée à ses propres forces et deve-

[2] J.-T. DELOS, *Témoignage sur la crise actuelle*, p. 23-24.

nue irrégulièrement souveraine absolue, ne sut que conduire au rationalisme hautain et superbe de Kant et de Hegel. Quand la preuve fut bien établie que l'intelligence de qui on avait attendu tant de merveilles avait abouti plutôt à des catastrophes, les foules s'avisèrent de chercher où trouver le salut. Le ciel ne brillait plus à leurs yeux; l'esprit les avait trahies; il ne leur restait qu'à recourir à l'instinct, au biologique, à l'animalité. D'elles-mêmes peut-être se fussent-elles préservées de cette chute dans l'abîme: car leur bon sens est solide. Mais des penseurs survinrent qui les entraînèrent. Et avec eux, elles se mirent à croire que l'avenir appartient au sang, que ce peuple-là qui a le meilleur sang, le sang le plus pur, possède le droit, est soumis au devoir de conquérir toutes les nations afin d'assurer l'essor de la civilisation et du monde. Entendons que l'Allemand, parce que le moins mélangé de tous les groupes aryens, est prédestiné à cette rude et noble tâche. Et malheur à lui s'il allait l'oublier jamais! Car loin de s'imposer aux autres races, il en subirait la domination. Ce serait le châtiment de sa lâcheté et de sa démission.

En avant donc! Sans doute il y faudra de la force et du carnage. On y mettra les deux et sur les hécatombes mondiales l'Allemand au sang intact règnera, imposant ses lois aux autres peuples qui le serviront comme des esclaves. Cet état messianique sera le bonheur de la terre. Car Dieu se fait surtout par les Allemands, et il existera surtout dans les Allemands, quand ceux-ci règneront sur une humanité descendue plus bas qu'au rang de la servitude antique.

On a honte d'exposer tant d'insanités et de monstruosités. Et cependant quiconque a lu *Mein Kampf* de Hitler et quelques-unes des nombreuses interprétations qui en ont été faites ne saurait affirmer qu'il y a là une présentation fantaisiste des idées et des faits du national-socialisme ou, de ce que l'on appelle, en abréviation, le nazisme.

Le nazisme, en somme, construit sa philosophie selon une inspiration analogue à celle du communisme. Pour celui-ci, seule la matière existe, et c'est du développement économique de la matière que sortent les beautés artistiques, morales et intellectuelles, ainsi que toutes les civilisations, les religions et l'histoire. Pour le nazisme, dont l'outil de pénétration est moins aiguisé, il suffit de commencer au sang, qui est vie sans doute, mais matière quand même, et c'est de lui que jaillissent aussi

toutes les merveilles comme toutes les laideurs humaines. Ne nous méprenons pas toutefois. En l'un et en l'autre des deux systèmes, la personne humaine individuelle n'a pas d'existence propre: elle n'est qu'une petite cellule anonyme, intégrée dans le prolétariat mondial ou dans la pure race allemande, en vue de collaborer à l'œuvre émouvante du devenir des choses. Une fois sa tâche éphémère accomplie, elle n'a plus qu'à disparaître de la scène, heureuse et fière d'avoir pétri ou prolongé pour sa part, soit l'indestructible matière, soit « l'universel vivant » qui seuls subsistent, demeurent et durent.

Sans doute les deux doctrines ont de grandes différences: la première unit tous les employés du monde et leur donne en mains l'ensemble des biens qui relèvent de l'homme; la seconde se contente de glorifier une race au détriment de toutes les autres. Dans le cas du communisme, l'histoire finit par ne plus connaître de classes, puisque sans bourgeois il ne saurait y avoir d'ouvriers; en regard du nazisme il reste au moins deux catégories: les maîtres qui sont les Allemands, puis les serviteurs et les serfs, ou le gros de l'humanité.

Des deux côtés pourtant existe la même hostilité à l'égard du christianisme. « Il me paraît assez remarquable, écrit Maritain, que les deux grandes ruptures de civilisation auxquelles nous assistons . . . semblent avoir été conditionnées par les ruptures religieuses qui s'étaient produites autrefois, et qui avaient *séparé* de la communauté catholique l'Orient orthodoxe d'abord, puis le monde protestant germanique. En effet, considérés dans leurs principes spirituels, l'élan russo-communiste et l'élan germano-raciste sont rigoureusement exclusifs du christianisme comme forme animatrice — à n'importe quel degré — de l'éthique de la communauté temporelle, de la civilisation, du droit, des structures politiques et sociales. Cette pénétration du christianisme et des vérités évangéliques au sein de la vie sociale et culturelle . . . reconnue . . . comme indispensable à la plénitude et à la perfection humaines de toute civilisation, les deux formidables élans dont nous parlons maintenant vont de soi à la rendre impossible; un de leurs caractères typiques, c'est qu'avec eux, pour autant du moins que l'esprit dont ils procèdent se réalise effectivement, on passe, en ce qui concerne toute forme chrétienne de civilisation, le seuil

qui sépare l' « altération » progressive du pur et simple refus de la forme [3]. »

On peut croire que le racisme est moins conquérant et moins nocif que le communisme. Car enfin il y aura toujours un nombre restreint d'Allemands qui, à tête reposée, se croiront de purs aryens et, en tant que tels, oseront soutenir sérieusement qu'ils sont appelés à dominer le monde universellement. Tandis qu'il sera indéfiniment alléchant pour l'ouvrier, où qu'il vive et quel qu'il soit, d'entendre dire que les biens du riche lui appartiennent, que « la propriété c'est le vol », et qu'aussi bien il faut en arriver à une organisation sociale où le possesseur et le producteur ne seront plus qu'une seule et même personne.

Voilà pourquoi le communisme renferme-t-il une puissance autrement plus dangereuse, plus générale et plus résistante que le racisme.

Comme il ne saurait être intéressant de choisir entre Satan et Lucifer, pour parler à la façon d'un protestant anglais plein d'humour et d'esprit, n'allons pas nous arrêter à considérer lequel des deux maux serait le moindre ou le plus supportable. Il semble d'ailleurs — si triste que ce soit à tant d'égards — que la guerre soit en train de purger la terre de ces virus d'enfer, puisque dans leur rage réciproque ils épuisent leurs ardeurs et leurs forces.

C'est où nous sommes cependant, aujourd'hui. Car Hitler, qui avait commencé le jeu du racisme avant septembre 1939, a continué depuis lors, avec une suite diabolique, à subjuguer, à piller, à écraser pays, peuples et nations.

On se prend à désirer savoir ce qui pourrait bien arriver de pis à la vieille Europe, et ce qui sortira d'un si profond bouleversement.

Qu'après cela il soit difficile de juger l'Empire allemand dans ses relations avec l'Église, personne sans doute ne le pensera. A peine est-il âgé de soixante-dix ans et déjà il compte deux *Kulturkampf*: celui de Bismark, vaincu assez vite grâce à l'action savamment concertée de Léon XIII et du Centre catholique; celui d'Hitler dont on entrevoit nullement la fin prochaine. Particulièrement cruel, ce dernier a étouffé toute vie chrétienne publique dans le Reich. Les groupements professionnels ont

[3] *Questions de conscience*, question première, *L'Eglise catholique et les civilisations*, p. 29.

été versés dans les associations nationales-socialistes; la presse indépendante a disparu; les écoles sont devenues des foyers d'hitlérisme; les religieux et les religieuses ont dû comparaître devant les cours pour crimes imaginaires de vols et d'inconduite; les églises servent à toutes fins d'État; les prêtres et les évêques sont traqués et muselés; il n'est pas jusqu'au successeur de Pierre qui n'ait été ignominieusement offensé par l'indigne lacération du Concordat où il avait mis toute son affection de père à l'égard d'un pays cher à son cœur.

Et, faute d'informations absolument précises, je passe sous silence les maux que le nazisme a infligés aux fidèles des pays vaincus.

Il y a plus significatif encore. Le luthéranisme, dernier vestige du christianisme d'État, à son tour est dédaigné, piétiné, abandonné pour le culte du sang et l'idole de la race. Dénouement inattendu de la guerre religieuse commencée en 1618 sous les fenêtres de l'Hôtel de ville de Prague.

Triste constatation à la vérité, car pour vengé qu'il puisse paraître, le catholique sait bien qu'il demeure exposé à de plus graves dangers. La pourriture naziste ne peut que contaminer davantage l'atmosphère chrétienne, surtout si elle allait fixer son charnier au centre de l'Europe et de là exhaler ses odeurs par toutes les conduites dont disposent les maîtres modernes de la terre.

Mais non, pour le Reich, au sein duquel souffrent tant de malheureux Allemands enchaînés, nos frères selon la nature et la grâce, l'heure de la défaite et des redressements divins sonnera un jour . . . à une date qui n'est peut-être pas éloignée.

III. — L'État catholique futur.

Retenir du passé les acquisitions fécondes, améliorer le présent en le purifiant de ses erreurs ou en l'éclairant de certaines vérités jusqu'ici méconnues, voilà le but auquel doit viser l'État catholique futur.

Ce fut la misère de l'antiquité, fort religieuse du reste, de ne pas avoir su distinguer la religion d'avec la politique. Pendant les longs siècles qui composent sa trame, elle donne aux princes le pouvoir sur les âmes comme sur les corps.

Le Christ, à son apparition sur la terre, trouvait cet état de choses déplorable et pour y remédier il avait enseigné de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu [4].

Les papes suivent le mot d'ordre. Pendant trois siècles, ils meurent et souffrent pour confesser leur foi ou la libérer du joug des chefs civils. Si leur succès fut piètre, on ne le sait que trop. Car les empereurs chrétiens, ceux de Rome et ceux de Byzance, tout en reconnaissant la distinction de l'autel et du foyer, reprennent autant qu'ils le peuvent l'attitude des antiques despotes. Ils s'arrogent de réglementer les hommes et les choses du sanctuaire. Si bien qu'il fallut les Barbares et les Turcs pour leur faire lâcher prise. Cette fois l'Église crut bien qu'elle allait enfin s'organiser sur une base pleinement orthodoxe et durable. De Clovis à Charlemagne, aucun conflit absolument grave ne sépare les papes et les roitelets à demi civilisés de cette époque lointaine. Mais après la dynastie carolingienne, les maîtres allemands commencent à se montrer plus revêches.

Les plus grands papes du moyen âge n'eurent de cesse qu'ils aient établi dans l'ordre social, après la distinction du spirituel et du temporel, la supériorité du premier sur le second, c'est-à-dire le droit pour l'Église de pénétrer même dans le temporel chaque fois qu'une valeur spirituelle, un bien d'âme s'y trouvent mêlés. Et des hommes extraordinaires comme Grégoire VII, Alexandre III, Innocent III, Grégoire X, Innocent IV finirent par gagner leur point. Grâce à eux et à leurs collègues, l'Europe devenue la chrétienté offrait au monde étonné l'un des plus grands chefs-d'œuvre de l'histoire: le monarque gouvernant à l'avantage de ses sujets.

Hélas! à peine la paix était-elle établie entre l'Église et l'État qu'une vague de paganisme envahissait violemment l'Occident, paralysant les meilleures volontés. Le vieux droit romain, réappris à Bologne, contamina le droit chrétien grandissant. Les concordats, sorte d'accords passés entre l'Église et l'État en faveur de celui-ci contre les libertés naturelles de la première, inaugurent l'ère de leur triomphe. Et ce fut encore bien pis avec les gallicanismes qui en sont comme la suite ordinaire. Utilisant à leur manière le fameux adage reconnu en 1648 au traité de Westphalie: *cujus regio ejus religio,* « la religion suit le prince », les rois catholi-

[4] *Luc.*, 20, 25-26.

ques asservirent leurs Églises nationales à un degré inouï. Un ordre de choses s'établit où l'Église redevint un département de l'État.

Sans l'introduction en Europe d'autres courants de pensées funestes, peut-être les choses auraient-elles duré indéfiniment ainsi, à peu près comme dans l'Empire byzantin où pendant dix siècles l'Église se maintint dans les fers des *basiléis*. Une fausse philosophie avait compromis l'entente de la raison et de la foi; les lettres s'étaient émancipées de la religion; les sciences prirent la même attitude. Des nations entières crurent bon de rompre avec l'Église. Bref, au XVIIIe siècle les esprits étaient mûrs pour un pas en avant dans leur descente vers l'abîme. Ce fut la rénovation française. On ne se contentait plus de vouloir asservir la religion, de nier sa distinction d'avec la politique, de rejeter sa nécessité: on la déclarait hors la loi, intruse, et d'un autre âge. En sorte que l'Église se trouvait dans l'impuissance d'exercer sa bienfaisante action juste au moment où les progrès du savoir et des découvertes commençant à entasser une matière humaine immense, il eût été requis pour créer de l'ordre que les bonnes volontés ne méconnussent pas la valeur du secours d'En-Haut.

Le monde politique resta donc abandonné à la seule loi de la raison, de la chair et de l'argent. On voit par les événements qui se déroulent sous nos yeux jusqu'où une telle situation peut conduire les peuples. Il n'y a plus, hélas! de grands États catholiques, et les petits, les faibles qui restent, ayant conservé dans leurs institutions une part minime de christianisme, ne s'inspirent guère en leur conduite publique des lois divines qu'ils professent encore. Les autres, comme des énergumènes, ainsi le communisme et le nazisme, combattent Dieu, son Christ et ses lois. Bref, ce qui a manqué à notre civilisation occidentale, c'est une pénétration profonde du surnaturel dans le monde profane, et surtout dans le domaine de l'État.

Je prie que l'on retienne bien ceci. A l'Église revient le droit d'enseigner et de répandre le message évangélique qu'elle a reçu de Dieu. A elle aussi il appartient de jeter un regard sur toutes les choses humaines qui peuvent être l'objet d'un acte libre et moral. Car, en ce champ immense, lorsqu'il se glisse quelque bien spirituel, elle a le droit et parfois le devoir d'intervenir. Ainsi dans le monde politique, à chaque fois que

la conscience entre en cause, si le représentant de Dieu sur la terre indique les obligations, il ne dépasse pas les limites de son mandat. Voilà pourquoi — à titre d'exemple — le pape et les évêques rappellent-ils aux chrétiens leur devoir électoral, et aux riches les règles de la justice en affaires.

Jusqu'ici vous n'avez vu agir que les gens d'Église, mais attendez un peu. Du fait que l'homme est baptisé, il devient membre d'une société divine au bien commun de laquelle il est tenu de travailler et de se dévouer. La première obligation qui s'impose pour lui, c'est de savoir en quoi consistent les données de l'Évangile, c'est d'apprendre son petit et son grand catéchismes, c'est-à-dire les enseignements de l'Église. Or ceux-ci sont nombreux et souples, et ils conviennent à tout ce qui est humain.

Aussi longtemps que cette descente dans l'humain ne sera pas totalement accomplie, l'Incarnation du Fils de Dieu demeurera incomplète. Sans doute elle est en premier lieu l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personnalité du Verbe; sans doute encore elle est l'infusion dans l'âme de la grâce qui sauve les hommes; mais elle doit être aussi le ressort et le soutien de toute vie raisonnable. Il faut qu'elle serve de lumière, d'amour et de paix à la vie politique, à la vie sociale, à la vie économique. Retranchez-la de ces domaines: elle demeure mutilée, imparfaite.

Or c'est à vous, laïques, que revient principalement ce travail. Instiller dans l'organisme de l'État les principes révélés, c'est de l'action catholique. Traiter les problèmes de l'État au moins à la lumière des principes de la foi, c'est de la politique chrétiennement inspirée. Mais si vous ne faisiez ni l'un ni l'autre, vous manqueriez à votre mission, et peut-être perdriez-vous vos âmes. Car actuellement, il semble que les fidèles du monde entier aient à se sauver par leur application à leur devoir social. D'ailleurs pour l'ensemble des chrétiens, la perfection consistera toujours à gagner le ciel non pas en négligeant la terre, mais en la rendant habitable, c'est-à-dire conforme à l'idéal d'un Dieu infiniment bon, juste et miséricordieux.

Or regardez un peu. Où sont les écoles d'entraînement à l'accomplissement de ces devoirs? La doctrine catholique qui concerne les Cités s'enseigne-t-elle suffisamment aux divers âges de la vie, en préparation au noble devoir de citoyen? L'école primaire, la seule que tant de futurs

électeurs fréquenteront jamais, apprend-elle seulement les obligations du droit de vote? Le collège, l'université, développant un enseignement concentrique, vont-ils jusqu'à faire connaître les grandes lois de justice et de charité qui doivent régir la vie des peuples? A-t-on d'ailleurs dans notre société organisé un enseignement spécialisé qui répande les vérités chrétiennes les plus nécessaires à la stabilité de l'État? On a bien des Joc et des Loc; a-t-on des L.P.C., c'est-à-dire des ligues politiques catholiques pour jeunes hommes? Entendons les étudiants des hautes facultés civiles, les secrétaires de certains ministères fédéraux ou provinciaux, les débutants des carrières libérales et les journalistes en formation. Monsieur Jacques Maritain ne va-t-il pas jusqu'à prétendre qu'il devrait se fonder des fraternités ou des ordres profanes qui se partageraient les grands devoirs de l'État et s'y dévoueraient comme font dans l'Église les diverses familles religieuses [5]? Reconnaissons au moins l'incroyable lacune qui existe chez nous dans tout ce domaine supérieur de l'action humaine. Jaurès se gaussait en pleine Chambre française de l'attitude négative des catholiques en face de leurs adversaires. Ceux-ci, disait-il, exposent au grand jour leurs idées socialistes ou communistes, et vous? vous vous taisez. Quel est donc votre idéal politique?

Notre idéal politique? Il suppose, c'est entendu, que les esprits supérieurs remuent avec les données de la raison la masse de choses naturelles qui ressortissent à l'État. Il suppose ensuite la connaissance des principes de justice légale et distributive, des lois de charité divine, qui sont choses absolument essentielles au bonheur des hommes. Il suppose encore le respect des minorités religieuses ou culturelles, la bonne entente avec les associés et les voisins. D'où implique-t-il nécessairement un droit international et une Société des Nations à base de christianisme. Sans quoi il arrive que les classes se bousculent entre elles, que des peuples regorgeant d'espace et de richesses premières conservent par la force des terres inexploitées que d'autres utiliseraient pour le surplus de leur population; il arrive encore que les puissances civilisées laissent croupir dans la barbarie les races primitives, quand seulement elles ne s'enrichissent pas à leurs dépens. Est-ce assez honteux qu'après tant de siècles de catholicisme, nous

[5] *Humanisme intégral*, ch. VII, II, p. 288.

les civilisés de l'Occident, nous n'ayons pas encore arraché l'Afrique à ses ténèbres, et l'Orient à ses extases dans l'immobilité?

Il faut regarder l'histoire avec un esprit de maturité peu ordinaire pour ne pas être scandalisé de la faillite apparente du christianisme. Pourtant non, ce n'est pas le christianisme qui a manqué aux hommes; ce sont les hommes qui l'ont trahi: le schisme grec, le légisme, l'averroïsme — cette laïcisation de la philosophie à l'école d'Aristote — la Renaissance païenne, le protestantisme, la Révolution française, et Descartes et Kant, et les encyclopédistes et nos savants, toutes gens sortis de nos rangs, se sont laissés emporter par le torrent humain loin des eaux salutaires de la grâce.

Et c'est où nous sommes. Raison impérieuse de reprendre le travail de l'Église à l'endroit où il a été abandonné, au point où l'action catholique du laïcat doit agir sur le profane.

Apprendre exactement les doctrines de l'Église concernant la politique; s'employer à faire connaître ces doctrines dans les milieux où l'on a à s'occuper de la chose publique; discuter de celle-ci d'après ses principes propres, mais sans jamais oublier les lumières de la foi et les enseignements qui leur servent de garde-fous ou de directives, c'est là le devoir urgent pour tout laïque qui accepte une fonction d'État. Or, en avons-nous beaucoup de citoyens qui se font ainsi bon élève, bon maître, prudent politique, *vir bonus simpliciter*, homme vertueux à fond?

Oh! n'allons pas imaginer que c'est là affaire de goût, de dilettantisme? C'est entendu, le fait de la distinction de l'Église et de l'État, la séparation de leurs tâches exposent à des inconvénients très graves, moins funestes toutefois que ne serait une disposition contraire. Mais si, de ce que les hommes d'Église ont des fonctions spirituelles à remplir, il ne s'ensuit pas qu'il leur soit défendu d'agir sur le profane en certaines occurrences, non plus le laïque, de ce que ses fonctions portent sur le profane, doit-il se croire interdit de toucher au spirituel en aucun temps. Au contraire. Il lui est impossible d'accomplir tout son devoir de citoyen en faisant fi du catholicisme.

Depuis l'instant éternel où Dieu résolut de fixer le point d'équilibre de l'homme au cœur même de la Trinité, il s'est trouvé en nous un ensemble d'éléments extraordinairement complexes, appelés à se balancer

dans une harmonie supérieure. La nature a ses lois et ses appels; la grâce, ses exigences. Entre les deux toutefois une rupture est sans cesse possible, abstraitement parlant. En fait, elle s'est manifestée souvent. L'antiquité avait maintenu l'unité en confondant faussement la grâce et la nature. Avec le christianisme, la distinction des deux a ramené le dualisme. Jusqu'au XIVe siècle, l'Église sut conserver unies l'une et l'autre, encore qu'elle n'eût pas pénétré complètement dans le profane. A partir de ce moment, la nature se dégage encore et est en train de résorber une seconde fois tout le surnaturel par le moyen des totalitarismes contemporains. Or dès que le monde viole les vérités fondamentales il va mal. A nous d'en prendre note devant les leçons de l'histoire que nous vivons. Les sociétés, le genre humain en bloc, comme l'homme individuel, se sauveront ou se perdront s'ils le veulent.

D'ailleurs, entendons-nous tous très bien le catholicisme? Certes, le catholicisme, transcendant par nature, n'est lié à aucune des particularités des cultures ou des civilisations. Mais en étant accueilli par les peuples, il subit toutefois dans une certaine mesure l'influence de leurs conditions de vie. Notre catholicisme, venu de France et d'un siècle dont nous connaissons exactement les caractéristiques, n'est peut-être pas tout à fait exempt de certaines modalités qui ne lui sont pas essentielles. Humanisé quelque peu par le molinisme, rendu trop étranger à la vie humaine par la philosophie idéaliste de Descartes, ici non pas complètement libéré d'une certaine sévérité janséniste, là dilué par le libéralisme et le capitalisme, il ne plaît pas toujours à toutes les élites ni au gros des masses. Les premières s'inquiètent, les secondes, ô scandale! s'imaginent trouver hors de l'Église — la mère par excellence des peuples — le bonheur dont elles sont privées et qu'elles cherchent avec angoisse.

Notre premier et grand devoir, c'est que nous montrions à tous en quoi consiste véritablement le catholicisme. Non, le catholicisme n'amoindrit pas les facultés, ne refroidit pas les foyers, ne méconnaît ni la noblesse du travail ni la légitimité des fortunes honnêtes, n'alanguit ni les caractères ni les audaces qui font les hommes dignes des fonctions publiques. Au contraire, en éclairant il échauffe, il vivifie, il élève, il ennoblit, il féconde, il assure la marche en avant des sociétés. Sans lui, ni Charlemagne, ni saint Louis, ni Charles-Quint, ni Donoso-Cortès et de Maistre

et Léon Harmel et de Mun, ni tels et tels des nôtres que nous connaissons n'eussent pu être ce qu'ils ont été.

Aussi bien, si nous ne prenons le parti de revigorer notre religion, c'est-à-dire de faire que, par tous les moyens, elle informe enfin le temporel, en vain nous battons-nous. L'ordre nouveau sera pire que celui qui s'écroule actuellement, et notre civilisation chrétienne ira sans cesse baissant. Car les civilisations, caduques comme l'homme, peuvent mourir comme lui.

Oh! ce n'est pas demain que notre effort produira ses fruits. Liquider une grande part du passé, composer avec les courants modernes, souffrir peut-être jusqu'au martyre avant d'avoir dominé le communisme, le nazisme et le fascisme ne sont pas choses faciles. L'important, c'est que chacun voie le but, et commence la tâche selon ses moyens et ses ressources. Le triomphe, Dieu le donnera à son heure.

L'État chrétien futur devra reconnaître à l'Église son droit d'existence, ses divines prérogatives, ses libertés et sa prééminence. Il la secondera dans son œuvre pastorale. Il acceptera qu'elle donne au moment opportun les directions qui dégagent les consciences et le spirituel lorsqu'ils sont imbriqués dans le temporel. Il s'emploiera à former des élites qui sauront utiliser les doctrines de notre foi pour mettre une part d'ordre et de vérité dans les affaires profanes. Il s'intéressera exceptionnellement aux masses, force première des sociétés modernes. Il pratiquera l'équité qui partage entre les nations les richesses inexploitées de la terre; il sera missionnaire, il aura à cœur de répandre les lumières de l'Évangile au sein des peuples gisant encore dans les ténèbres de l'infidélité; aux races incultes il s'imposera au besoin, non pour les asservir et s'en servir, mais pour les éduquer et les préparer peu à peu à l'émancipation, à leur entrée dans un concert de nations chrétiennes, libres et souveraines. Il ne sera pas un empire tel que cette redoutable institution nous est apparue dans l'histoire: car il ne cherchera pas à dominer sur les esprits et les fortunes; il sera cependant un pouvoir très puissant — et, en ce sens, si l'on veut un empire — s'efforçant avant tout de rendre meilleurs ceux qu'il soumettra à ses lois. Dans un monde où tous les peuples constitueront une famille d'État, il aura pour idéal de ne méconnaître ni la justice ni la charité, et autour de la table où siègeront les membres d'une société des nations res-

taurée, il jouera le rôle d'arbitre, de pacificateur et de gardien de l'ordre. Car enfin, le jour où se lèveront de vrais chefs professant le christianisme et le montrant pour ce qu'il est dans les institutions, il est à croire que les foules pleines de sens et de droiture reconnaîtront où se trouve leur vrai bonheur.

L'univers, plus acquis à la foi, jouissant d'ailleurs de diverses civilisations, donnera le spectacle que les hommes sont alliés par le sang et par la religion, et que ce n'est pas en vain qu'ils sont les frères du Christ et les fils du Dieu qui est l'auteur, la providence et le béatificateur de toute créature intelligente.

Certes, c'est là un splendide idéal auquel l'humanité n'atteindra jamais pleinement: car il y aura toujours sur la terre des passions et une cité du mal. Que celles-ci deviennent inférieures aux vertus et à la Cité de la charité, c'est pourtant l'espoir qu'il convient de nourrir.

Ne disons pas, de grâce, finissons la guerre et ensuite nous entreprendrons les œuvres de redressement. Non. Les commotions actuelles sont autres choses qu'un conflit ordinaire entre peuples. Elles sont une révolution lente et longue. C'est quand les grandes lignes de la restauration auront été posées que la tranquillité reviendra. A nous donc de hâter la montée d'un tel soleil radieux, non pas en laissant tout en place jusqu'à l'heure de la paix ou de l'armistice, mais en installant coûte que coûte dès maintenant les meilleurs hommes aux endroits stratégiques, afin qu'ils puissent sans retard commencer les travaux d'assises sur quoi l'édifice futur reposera solidement un jour.

Georges SIMARD, o. m. i.

L'histoire française de Villemarie

1642 - 1760

La gloire particulière de Villemarie — l'actuel Montréal qui célèbre cette année son troisième centenaire, — c'est d'être dans l'histoire une ville fondée sous le vocable de la Vierge dans l'unique dessein de servir à la conversion des indigènes.

Au cours de son passé français, la ville mariale a connu trois périodes bien distinctes: la période héroïque de sa fondation, la période tumultueuse de sa formation et la période ascendante de son expansion.

La période héroïque de la fondation s'ouvre en 1636 pour se fermer en 1665 avec le départ de Maisonneuve. En 1636, le Canada commençait à peine à se peupler. Propriété de la Compagnie de la Nouvelle-France, que la guerre vient de ruiner, il ne comprenait que deux petits postes, Québec et Trois-Rivières, où une cinquantaine de colons tentaient l'aventure de s'acclimater dans ce pays de froidure et de forêts.

C'est à ce moment même que débute le miracle mystique de la fondation de Montréal. La France traverse justement une forte renaissance religieuse: c'est l'époque du cardinal de Bérulle, de Vincent de Paul et de la Compagnie du Saint-Sacrement dont les sociétaires laïques consacrent leur fortune aux œuvres religieuses. C'est, dans ce climat de haute spiritualité, que le 2 février 1636, le dessein de fonder une ville dans l'île de Montréal prit, selon les paroles de M. Olier, « son origine par un homme de vertu qu'il plut à la divine bonté d'inspirer ». L'homme se nommait Jérôme Le Royer de La Dauversière, pieux et pauvre laïque, père de six enfants et percepteur des impôts de La Flèche, en Anjou. Après avoir communié, il eut, ce jour-là, la conviction que le Seigneur lui ordonnait d'instituer un ordre d'hospitalières qui servirait dans l'île de Montréal.

De toutes façons, un tel dessein paraissait aussi chimérique qu'extraordinaire. Néanmoins, voici que, de son côté, l'abbé Jacques Olier, un

jeune prêtre de vingt-huit ans, reçoit l'inspiration de s'employer à la conversion des indigènes du Canada. En 1639, par pur hasard, La Dauversière et Olier se rencontrent et se confient leur résolution mutuelle de travailler à la gloire de Dieu dans l'île de Montréal. Dès l'année suivante, quelques laïques se joignent à eux pour expédier à Québec des vivres et des outils pour l'usage des futurs colons de Montréal.

Magnifique optimisme! les associés ne possédaient pas encore un arpent de terre dans l'île. De fait, elle appartenait au sieur Jean de Lauzon. Après un premier refus, les associés en obtinrent, cependant, grâce à l'entremise du père Lalemant, la cession de Montréal, le 7 août 1640, cession que la Compagnie de la Nouvelle-France voulut bien confirmer en décembre suivant.

Du coup, les associés devenaient propriétaires d'un vaste territoire, porte de l'hinterland et entrepôt naturel de la traite des fourrures, aux conditions essentielles de rendre foi et hommage à la Compagnie et d'obliger leurs censitaires à revendre à la Compagnie les pelleteries qu'ils achèteraient des sauvages.

Maîtres de l'île, les associés annoncent le but de leur prosélytisme. « Le dessein des Associés de Montréal, écrivent-ils, est de travailler purement à procurer la gloire de Dieu et le salut des Sauvages. » En conséquence, ils se proposent ceci: fonder une habitation à Montréal, former des missionnaires pour les sauvages, et finalement ouvrir des écoles pour les filles et les garçons français et indigènes ainsi qu'un hôpital pour les malades.

Ce magnifique programme, les associés en commencent l'exécution avec une générosité sans égale. Les six membres souscrivent soixante-quinze mille livres, environ soixante mille dollars de notre monnaie, et font une levée de soixante-dix hommes de métier et de courage.

Pour fonder le nouveau poste, ils en nomment gouverneur un officier de carrière, Paul de Chomedy, sieur de Maisonneuve. Chose rare dans sa profession, il était resté très religieux et, possédant un caractère réservé, préférait son luth et sa solitude aux excès de la vie militaire. Il n'a que trente ans, mais il paraît en avoir davantage, avec sa figure grave de lymphatique. D'une bravoure froide et d'une fermeté inébranlable, il lui manque peut-être le magnétisme et l'audace qui font les grands chefs.

Mais il se distingue par un jugement solide et une prudence indéfectible qui en feront le rempart obscur qu'on ne franchira jamais.

Autre conjoncture fortunée, aux associés qui cherchent une femme pour prendre soin de l'habitation et des malades, se présente Jeanne Mance. A trente-six ans, c'est avec une tête distinguée et de beaux yeux, une grande nerveuse que consume le désir de servir Dieu en Nouvelle-France. La conviction de sa vocation lui gagne l'appui de la richissime Mme de Bullion. Imaginative et dynamique, Jeanne Mance fera preuve d'une activité que n'arrêtera aucun obstacle quel qu'il soit.

Voilà, se complétant par des qualités contraires, les deux chefs qui vont fonder le poste de Montréal. En août 1641, toute l'expédition arrive en Nouvelle-France. Mais vu la saison avancée, Maisonneuve se contente d'aller reconnaître son futur poste, accompagné du gouverneur qui, le 15 octobre, le met en possession officielle de l'île de Montréal, d'où il revint passer l'hiver à Saint-Michel près de Sillery.

A Paris, les associés de Montréal, qui comptent maintenant trente-cinq membres, se réunissent en janvier 1642 et, après une messe dite par M. Olier, consacrent l'île de Montréal à la sainte Famille sous la protection de la Sainte Vierge et adoptent le nom de « Société de Notre-Dame pour la conversion des Sauvages dans la Nouvelle-France ».

Au mois de mai, Maisonneuve et Jeanne Mance, accompagnés du gouverneur, de Mme de la Peltrie et du père Vimont, remontent le fleuve et installent à la Pointe-Callières, place Youville actuelle, leur petite troupe de colons, une quarantaine d'hommes, quatre femmes et quelques enfants. C'est le 18 au matin: le P. Vimont, ayant chanté le *Veni Creator,* célèbre la messe sur un autel improvisé et adresse ensuite à l'assistance ces mots prophétiques: « Ce que vous voyez n'est qu'un grain de moutarde, mais je ne fais aucun doute que ce petit grain ne produise un grand arbre et ne fasse un jour des merveilles. »

Le reste de la journée se passe à décharger les barques et à dresser les tentes. Ce soir-là quand le ciel étoilé jeta sa lumière sur les tentes rangées autour de l'autel, Villemarie était fondée: Fait peut-être unique dans l'histoire, une ville naissait qui était dédiée à la Vierge et dont le seul but était la gloire de Dieu et la conversion des indigènes.

Dès le lendemain débute l'œuvre d'établissement. Autour des tentes, on commence à élever un rempart de pieux et l'on s'occupe aussi à la semence des pois et du maïs. L'été se passe à construire quelques maisons, où les colons vivent en communauté et remplissent avec régularité leurs exercices religieux.

Mais, dès l'année suivante, les Iroquois découvrent le nouveau poste et commencent leur incessante guerre d'embuscade. A l'automne une nouvelle recrue de quarante hommes arrive de France. Dès lors, la vie s'organise dans sa très simple routine: défrichement des terres, culture de grains et de légumes, et coupe du bois pour l'hiver. Entre temps, il faut compléter la palissade par des bastions et tenir les armes prêtes: car les Iroquois, toujours aux aguets, attaquent les colons isolés ou les chasseurs imprudents. Mais indomptables, les Montréalistes érigent un premier moulin à vent et construisent en 1644 un hôpital pour Jeanne Mance, à l'angle actuel des rues Saint-Paul et Saint-Sulpice.

De leur côté, enchantés d'y trouver un refuge contre l'Iroquois, ou l'hospitalité en temps de famine, des Algonquins et des Hurons visitent souvent le poste. En retour, ils écoutent assez volontiers les instructions des jésuites, surtout quand elles s'accompagnent de présents, « de ces bienfaits temporels, qui, au dire du père Vimont, sont des charmes puissants sur les âmes grossières ». Plusieurs acceptent le baptême pour eux-mêmes et plus souvent pour leurs enfants.

De 1648 à 1651, comme les Iroquois concentrent leurs forces contre les Hurons, le poste de Montréal jouit d'une paix relative. Aussi ses habitants — une centaine de personnes — s'empressent-ils de prendre des terres et de se construire de petites maisons, heureux de vivre en famille. Car, si leurs chefs sont venus au pays uniquement portés par leur zèle apostolique, les colons, au contraire, sont passés en Nouvelle-France, tout comme ceux de Québec et des Trois-Rivières, dans le seul dessein, très humain, d'améliorer leur situation matérielle dans un pays où ils posséderont une terre sans impôt ni corvée avec la liberté de la chasse et de la pêche. De fait, avant leur départ, ils ont tous signé un contrat qui les oblige à résider dans l'île pendant trois ans contre un salaire fixe avec le vivre et le logement, et ce contrat, chacun d'eux s'est engagé à le remplir sous peine de payer « tous despens, dommages et intérêts » sur ses « biens présents et futurs » et même sous peine additionnelle d'emprisonnement.

Mais les colons ne connurent pas longtemps les joies du foyer. Après l'écrasement des Hurons, les Iroquois s'abattent sur la colonie et sur Montréal, en particulier, le poste le plus rapproché de leur territoire situé au sud du lac Ontario. Le motif de leur implacable inimitié, c'est leur crainte de perdre, au profit des Français, leur rôle supérieur et profitable d'intermédiaires entre les Hollandais fournisseurs d'armes et de marchandises et les tribus de l'Ouest pourvoyeuses de fourrures.

1651 et 1652 marquent la période la plus sanglante de l'histoire montréalaise. Chaque mois, des hommes et parfois des femmes tombent devant l'arquebuse ou sous le tomahawk. « La nuit, on n'eût pas osé ouvrir sa porte » et le jour « aller à quatre pas de sa maison sans avoir son fusil, son épée et son pistolet ». Jeanne Mance doit abandonner son hôpital et les colons se réfugier dans le fort. Malgré la mort des uns et le départ de plusieurs, les Montréalistes refusent de céder devant l'orage et tiennent tête quand même.

C'est Jeanne Mance qui sauve alors la colonie en transportant à Maisonneuve pour la levée d'une recrue en France les vingt-deux mille livres données par Mme de Bullion pour la fondation de son hôpital. Ce secours permet de recruter cent deux hommes qui arrivent avec des armes et des vivres, à l'automne de 1653.

Avec cette recrue Montréal doublait sa population. Les résultats n'en furent pas lents: nouvelles concessions de terres, construction de maisons garnies de meurtrières, et expansion des cultures. Déjà les pères jésuites bénissent plusieurs mariages et baptisent quelques enfants. Dans l'intervalle, les Montréalistes repoussent les Iroquois avec tant de succès que les ennemis demandent, en 1655, une paix qui dure deux ans.

A cette date de 1657, Montréal a si bien grandi que, sur le coteau qui monte de la Pointe-Callières à la Place d'Armes, s'échelonnent autour du château de Maisonneuve et de l'hôpital de Jeanne Mance, une trentaine de maisons. En cette année, arrivent les premiers sulpiciens qui succèdent aux jésuites et l'année suivante, Marguerite Bourgeoys ouvrira la première école dans une ancienne étable. Malheureusement à l'automne de 1657 les Onéyouts rompent la paix par le massacre de trois Français. Il fallut reprendre l'existence dangereuse de la petite guerre, ainsi que la culture les armes à la main. Par contre, une nouvelle recrue d'une cen-

taine d'hommes et de femmes apporte en 1659 un surcroît de force à la petite colonie. C'est alors, au printemps de 1660, que Dollard et ses compagnons tentent l'entreprise de dresser une embuscade aux bandes iroquoises qui, revenant de leur chasse, ont l'habitude de faire quelques coups dans l'île de Montréal. Surpris par un premier contingent de deux cents ennemis, qui descend l'Outaouais et que vient renforcer une deuxième armée de cinq cents hommes campés sur le Richelieu, les dix-sept volontaires accomplissent le geste héroïque et magnifique de combattre jusqu'à la mort pour arrêter l'envahisseur. Du coup, Montréal sauve la Nouvelle-France de la plus formidable invasion indienne de son histoire.

Pendant l'accalmie qui suit, la vie reprend aussitôt sa routine: traite des pelleteries, défrichement et cultures, construction de maisons, mariages et naissances. Mais les Iroquois reprennent la hache de guerre et chaque année, de 1661 à 1665, voit tomber de nouvelles victimes, les abbés Lemaître et Vignal, le vaillant de Brigeac, l'héroïque Lambert Closse et nombre de courageux Montréalistes, pendant que d'autres infortunés sont traînés en captivité ou cruellement brûlés au poteau de la torture. La situation devient telle que les colons ne peuvent plus cultiver leurs champs. Montréal doit faire venir du blé de Québec sous escorte militaire. Pour faire face à cette situation, Maisonneuve construit des redoutes dans les champs et organise la Milice de la Sainte-Vierge, où, dans un geste superbe, sur une population de cinq cents âmes, s'enrôlent cent quarante volontaires.

A ce moment de 1663, la Nouvelle-France traverse une crise aiguë: la Compagnie des Habitants qui détient le monopole des fourrures est totalement ruinée. De plus, à la suite de la querelle entre le gouverneur d'Avaugour qui permet la traite des boissons aux sauvages et Mgr de Laval qui l'interdit sous peine d'excommunication, le désordre règne dans toutes les classes; enfin la guérilla indienne continue de faire rage au point de menacer l'existence de la colonie. Devant les appels de détresse, Louis XIV supprime la Compagnie de la Nouvelle-France, réintègre la colonie au domaine royal, et annonce l'envoi de troupes contre les Iroquois.

Cette même année 1663, la Société des associés de Villemarie, réduite à cinq des membres originaires, cède l'île de Montréal au Séminaire

de Saint-Sulpice. Enfin, arrivent, en 1665, le lieutenant général de Tracy avec le régiment de Carignan. Après deux expéditions qui saccagent leurs bourgades, les Iroquois signent une paix qui durera dix-sept ans.

Mais, on peut dire que, dès 1665, avec le retour en France de Maisonneuve, retour imposé par M. de Tracy de concert avec Mgr de Laval, se ferme la première période, la période héroïque, de l'histoire montréalaise. La Société de Notre-Dame peut disparaître et Maisonneuve quitter le pays; leur œuvre subsiste, indestructible et magnifique. Sans doute Villemarie ne devint pas un centre de mission. La rivalité commerciale et l'habileté tactique des Iroquois d'une part et l'imbécillité politique et l'incapacité militaire des Hurons jointes à la faiblesse de la Compagnie de la Nouvelle-France, ne permirent pas de transposer le rêve mystique de Paris dans la forêt vierge du Montréal. Sans doute aussi, les colons de Villemarie ne furent pas des « chrétiens de la primitive église ». Dès le début, dans ce groupe qui ne comptait pourtant que cent, deux cents ou trois cents personnes, la cour seigneuriale voit défiler des hommes et des femmes qui s'injurient, ou se calomnient, des hommes, et même des femmes, qui bâtonnent leurs voisins et d'autres encore qui sont des joueurs, des débauchés et des ivrognes. Il y figure même des cas de bigamie et d'immoralité. C'est fatal: c'est le côté très humain de la vie.

D'autre part, l'insuccès de la mission apostolique devient le triomphe de la colonisation. Au lieu d'une Lorette ou d'un Caughnawaga, chétifs villages de médiocres chrétiens et de civilisés douteux, voici que se dresse maintenant un Montréal, français et catholique, le poste le plus populeux de la colonie avec plus de six cents colons. Ces colons, c'est la Société de Notre-Dame qui les a installés, dépensant sans compter l'équivalent de sept cent mille dollars. Certes, ces dames et messieurs ont fait, mais autrement qu'ils ne pensaient, une œuvre magnifique. Sans Montréal, la Nouvelle-France aurait peut-être sombré. En tout cas, Montréal leur a donné un rempart où s'est brisée l'hostilité iroquoise, un poste avancé qui facilite la traite de l'Ouest et un point de départ pour l'exploration d'un continent. A La Dauversière, véritable fondateur de Montréal, à Olier et à Madame de Bullion revient l'éclatant mérite de cette prodigieuse initiative. Mais à Maisonneuve et à Jeanne Mance, à Marguerite Bourgeoys et à Dollard, à Lambert Closse et à Charles Lemoyne, aux coura-

geux Montréalistes et à leurs vaillantes compagnes, à tous ceux-là appartient le suprême honneur d'avoir accompli, comme une simple tâche de chaque jour, une merveilleuse épopée de foi, de courage et d'endurance.

Voici maintenant la deuxième période de l'histoire montréalaise, période de formation qui va de 1665 à 1713, où Villemarie devient Montréal et les Montréalistes des Montréalais. A cette époque l'habitation n'est encore qu'une toute petite ville, dont la population grandit avec le régime royal qui lui amène des émigrants de France. Cette population se chiffre à 768 personnes, qui habitent quatre-vingt-dix maisons garnies de meurtrières ou clôturées de palissade et ces maisons s'échelonnent du fleuve au ruisseau Saint-Martin, l'actuelle rue Craig,et de la place Youville à la chapelle de Bonsecours. Les cultivateurs, qui sont les plus nombreux. ont déjà dix-huit cents arpents de terre en culture, ce qui en fait le plus grand centre agricole de la colonie. A côté d'eux, s'activent tous les métiers: boulangers, bouchers, chapeliers, charpentiers, corroyeurs, chaudronniers, cordiers, cordonniers, maçons, meuniers, tonneliers, serruriers et tailleurs. Il s'y trouve aussi un chirurgien et un pâtissier. Tout ce petit monde est heureux de s'adonner enfin en toute sécurité à leur culture, à leur métier ou à leur commerce. Aussi les Montréalais s'empressent-ils de prendre de bonnes terres les uns vers la Pointe Saint-Charles et les autres du côté de Bonsecours. Chaque année, de 1664 à 1672, débarquent à Québec de nouveaux colons auxquels se joignent les officiers et les soldats du régiment de Carignan. Pour les célibataires, le roi fait passer chaque année un nombre de jeunes filles, choisies par l'autorité religieuse ou des personnes de réputation. La Mère Marie de l'Incarnation, cette cloîtrée qui était une grande potinière, nous raconte que dès l'arrivée des bateaux, les mariages se font « par trentaine ». A Montréal, on procède avec non moins de rapidité, à ce point qu'on cite le cas d'une femme, qui. ayant perdu son mari eut « un ban publié, dispense des deux autres, son second mariage fait et consommé avant que son premier mari fût enterré ». D'ailleurs, le roi exigeait le mariage à dix-huit ans pour les garçons et à seize ans pour les filles et privait les célibataires du droit de la chasse, de la pêche et de la traite des fourrures.

Montréal s'accroît si rapidement que, dès 1668, on construit les premiers chemins qui vont de la rivière Saint-Pierre, rue McGill, au

côteau Saint-Louis (site de la gare Viger), pendant que dans la ville on ouvre les premières rues Notre-Dame et Saint-Paul, Saint-Joseph et Saint-Pierre.

Dans le domaine de l'administration, renversant les décisions intempestives de l'irascible et dévot M. de Mézy et du susceptible et fastueux M. de Tracy, le Conseil souverain de Québec rend au Séminaire sa cour de justice seigneuriale ainsi que son droit de nommer le gouverneur. Car administrativement, Montréal diffère de Québec et des Trois-Rivières, dont les territoires relèvent du roi. Montréal est une ville en terre seigneuriale. Comme l'île elle-même, son territoire appartient au seigneur qui est le Séminaire de Saint-Sulpice. C'est lui qui concède les emplacements dans la ville et les terres dans la campagne. Il les concède contre des redevances très modiques: un emplacement de ville coûte par an cinq sous par arpent, et le censitaire ne doit pour sa terre qu'une rente annuelle d'un quart de sou et une demi-pinte de blé par arpent.

C'était encore le Séminaire qui nommait le gouverneur, chargé de commander la garnison et de maintenir l'ordre public, ainsi que le juge seigneurial des sentences duquel on pouvait appeler au Conseil souverain de Québec. Ce juge veillait, de plus, à dresser les règlements de la ville et à faire exécuter les ordonnances du gouverneur général et de l'intendant, qui étaient les deux chefs, l'un militaire et l'autre civil, de la colonie. Il n'existait aucun autre organe d'administration sauf le syndic. Représentant officiel et simple porte-parole de la ville il était élu en présence du juge, et à scrutin ouvert. Ses seules fonctions consistaient à présentre les demandes des citoyens, à prélever les cotisations ou faire les dépenses que permettait l'autorité.

Il ne faut pas oublier que tous les hommes de seize à soixante ans, à la ville comme à la campagne, devaient faire le service militaire. Une autre obligation des colons était de loger gratuitement les troupes de passage dans la paroisse ou dans la ville. Pour éviter cette corvée désagréable, les Montréalais de 1673 levèrent une cotisation qui leur permit de louer une maison et d'y loger les soldats de la garnison au grand soulagement des maîtresses de maison.

Dans le domaine religieux, Saint-Sulpice déploie une activité continue. Dès 1668, deux de ses prêtres fondent la mission indienne de

Quinté à l'ouest de Kingston. L'année suivante, deux autres, Dollier de Casson et de Galinée, visitent les tribus du lac Érié. Enfin, en 1676, le séminaire établit la mission de la Montagne et s'efforce d'enseigner aux Indiens et à leurs enfants un peu de français et les rudiments de quelque métier.

Dans ce même domaine de l'enseignement, Marguerite Bourgeoys et ses compagnes font la classe aux garçons aussi bien qu'aux filles jusqu'en 1668, alors que l'abbé Souart ouvrit une école pour les garçons. En 1694, les jésuites inaugurent un cours de français et de latin. L'un des professeurs écrit qu'il a de bons élèves en cinquième, mais d'autres aussi avec de la barbe au menton, à qui il enseigne les sciences et les mathématiques.

Presque dès sa fondation, Montréal avait fait le troc des pelleteries, mais c'est après 1667, que la ville devient le grand centre de la traite. Une foire annuelle des pelleteries s'y tient en juin dans la commune de la Pointe-Callières où s'assemblent quatre à cinq cents indiens avec d'énormes piles de fourrures. Chaque tribu forme un groupe, assis par terre, la pipe aux lèvres, face au gouverneur dans son fauteuil. On commence par fumer le calumet de la paix, puis un orateur indigène se lève qui fait une harangue et offre des présents et le gouverneur répond par une autre harangue et d'autres présents. Puis le lendemain, c'est l'échange des pelleteries contre les marchandises les plus diverses. Tout le monde s'en mêle, officiers, soldats, ouvriers et habitants, car c'est la grande industrie de la ville qui fait circuler produits et marchandises et permet des profits énormes qui vont jusqu'à sept cents pour cent.

Mais les grands professionnels de la fourrure, ce sont les coureurs de bois. Avec ou sans congés des gouverneurs, ils montent en canots, chargés de marchandises et d'eau-de-vie, jusqu'aux Grands Lacs, d'où ils reviennent lestés de riches pelleteries dont les énormes bénéfices leur servent la plupart du temps à des dépenses et à des excès qui scandalisent la population montréalaise. Parfois des officiers, comme le sieur de la Fredière, et plus tard, le gouverneur Perrot, n'hésitent pas à débiter eux-mêmes de l'eau-de-vie aux sauvages, tant est grande la furie de faire fortune rapidement. Par ricochet, ce commerce amène un jour, à la suite d'un conflit d'autorité respective, l'arrestation de Perrot par Frontenac qui le

retient en prison, ainsi que celle de l'abbé Fénelon, son ami, qui s'est permis en chaire des allusions contre le gouverneur. Les deux coupables seront finalement renvoyés en France, et seul Perrot pourra revenir reprendre son poste après quelques mois de séjour à la Bastille.

Mais Montréal, c'est aussi le point de départ des explorateurs tentés par l'aventure des terres nouvelles. C'est à Montréal que s'embarquent Galinée et Dollier de Casson pour l'exploration des Grands Lacs, de même que Jolliet pour la découverte du Mississipi. C'est ici que La Salle monte en canot pour ses courses dans l'Ouest et la découverte de la Louisiane. C'est encore un Montréalais, Greysolon Dulhut, qui, après 1678, parcourt la région des Grands Lacs et fonde plusieurs postes au lac Nipigon et sur le lac Supérieur.

Grâce au développement du commerce et des cultures, Montréal s'enrichit de quatre moulins à blé et de deux brasseries. Il lui faut maintenant un marché public, rue Saint-Paul, où les habitants doivent mettre leurs produits en vente tout l'avant-midi avant de les colporter aux maisons. On peut noter que le beurre se vendait alors douze sous la livre et qu'un ouvrier gagnait trente sous par jour. Mais le progrès de la ville comporte aussi ses inconvénients. L'immigration en masse et l'établissement des soldats de Carignan ont fait entrer dans le pays nombre d'individus plus ou moins désirables. Jusque-là, la cour ne jugeait d'habitude que des délits mineurs: querelles, ivresses, injures et voies de fait, tandis qu'après 1670, les registres commencent à signaler les premiers meurtres, vols et crimes commis dans la seigneurie montréalaise.

A ce moment, en 1684, à propos de fourrures qui intéressent le gouverneur de La Barre, les hostilités éclatent avec les Iroquois, soutenus par les Anglais de New-York. Montréal devient le centre militaire de la colonie. Une armée de mille hommes s'y rassemble, qui marche contre les Cinq-Nations. Mal dirigée, l'expédition est un échec qui fait remplacer La Barre par Denonville. Ce dernier organise une nouvelle expédition avec un fort contingent montréalais qui brûle quelques bourgades iroquoises en 1687. Au retour le gouverneur de Montréal, Callières, s'empresse de faire élever une palissade autour de la ville, ce qui la met à l'abri de la furie iroquoise et cette furie s'abat sur le village de Lachine où, dans la nuit du 5 août 1689, elle fait un atroce massacre des

habitants. Le roi rappelle immédiatement Denonville dont Saint-Simon disait: « C'était une espèce d'imbécile, bien dévot . . . un très bon et honnête gentilhomme, très propre à la congrégation des Jésuites, et à rien du tout au delà. »

Cette même année, la guerre avec l'Angleterre s'ajoute à la guerre iroquoise, mais Frontenac renvoyé au Canada pour le sauver, fait partout face à l'orage. Pendant les années qui suivent, Montréal est un camp retranché où les troupes vont et viennent, se portant aux points menacés. En 1690, un détachement de Montréalais et d'Indiens en sort sous de Sainte-Hélène et d'Ailleboust, brûle le village de Corlaer et massacre ses habitants avec une brutalité qui n'est pas à l'honneur de la Nouvelle-France. En 1690, Montréal envoie à la défense de Québec contre la flotte de l'amiral Phipps un détachement de sept cents miliciens, qui se distingue dans la défaite des envahisseurs. L'année suivante une petite armée anglaise monte de New-York jusqu'à Laprairie où elle est repoussée par les troupes de Montréal.

Reste encore la menace des Iroquois en continuelles incursions dans la campagne. Les paysans cultivent sous la protection de gardes, et des patrouilles protègent les paroisses. Frontenac dirige lui-même en 1692 plusieurs attaques contre les Indiens qui rôdent dans l'île. Au milieu de ces alertes, les Montréalais font preuve du courage et de l'endurance dignes des soldats de Maisonneuve. Leur gouverneur Callières les mène dans deux expéditions où ils pourchassent les ennemis et brûlent trois fortins des Agniers et au retour il fait élever une redoute sur la petite colline de la place Viger. Les Montréalais sont tellement soulevés par les atrocités que commettent les Iroquois, qu'ils se joignent aux Sauvages alliés pour brûler dans l'été de 1696 quatre prisonniers sur la place devant l'église des jésuites. Cette même année, infatigable malgré ses soixante-quinze ans, Frontenac envahit et brûle les cantons des Onontagués et des Onéyouts. Il se préparait à une attaque contre New-York quand l'Angleterre accepte la paix de Ryswick en juillet 1697.

Après deux autres années d'escarmouches, les Iroquois demandent la paix à leur tour. Les hostilités cessent en 1700 et, au milieu d'une grande réunion à Montréal, un traité de paix se signe enfin en 1701.

A peine cette paix était-elle conclue, que la guerre se rallumait, en 1702, entre la Grande-Bretagne et la France, mais grâce à l'abstention des Cinq-Nations, Montréal n'en fut aucunement incommodé. La ville n'éprouva que deux brèves alertes, l'une en 1709 et l'autre en 1711, mais dans les deux cas, l'armée anglaise ne dépassa pas le lac Champlain, où les milices de Montréal marchèrent chaque fois à sa rencontre. En 1713, Louis XIV se voit imposer le malheureux traité d'Utrecht, qui fait perdre l'Acadie et la baie d'Hudson, mais apporte trente ans de paix à la Nouvelle-France.

Malgré toutes ces guerres, la vie avait continué à Montréal et nombre d'événements, petits ou grands, s'étaient succdé dans la métropole coloniale fière des quatorze cents habitants qui forment sa population en 1690. En 1683, la Congrégation subit la lourde perte, par le feu, de son premier couvent. En 1688, se fonde un Bureau des pauvres, qui est chargé de secourir les nécessiteux et de leur trouver du travail. En 1693, autre malheur: c'est l'ancienne église de l'Hôtel-Dieu qui est détruire par les flammes. L'année suivante, 1694, le frère Charron ouvre un hospice pour les hommes qui servira aussi à l'éducation des garçons et à l'enseignement des métiers. Les jésuites commencent la construction d'un couvent et d'une église en 1692 et, deux ans plus tard, les pères récollets viennent s'établir dans la ville.

L'inauguration de leur chapelle donne lieu à un incident célèbre à l'époque. Callières et Mgr de Saint-Vallier se querellent à propos de la place d'honneur que devait occuper le prie-Dieu du gouverneur dans l'église. Mécontent de voir que les récollets ne font pas, malgré son ordre, enlever le prie-Dieu et qu'ils ont laissé entrer dans leur réfectoire les dames de la ville, y compris Mme de Ramezay, la tendre amie de Callières, l'évêque interdit l'église et plus tard, à la suite de sa désobéissance, il interdit la communauté elle-même. Callières répliqua par une protestation au son du tambour contre l'évêque et le cite devant le Conseil souverain. Ce fut un beau scandale dans Montréal et toute la colonie, scandale qui ne prit fin que l'année suivante quand Mgr de Saint-Vallier leva l'interdit de la façon la plus généreuse à la suite d'une requête du supérieur de Paris, exprimant la repentance des pères récollets.

En 1704, par suite de la guerre et de l'inflation coutumière, les prix des marchandises importées, surtout celui du sel, montèrent tellement qu'il se produisit une manifestation des Montréalais. Le gouverneur Vaudreuil monta sur-le-champ de Québec et convoqua une assemblée où les manifestants lui mirent audacieusement le poing sous le nez. Les principaux meneurs furent jetés en prison pour quelques jours, et l'incident n'eut pas de suite.

La guerre entraîna d'autres conséquences assez intéressantes. La rareté des cargaisons qui arrivent de France provoque l'importation en fraude malgré la guerre — *business as usual* — de marchandises anglaises de New-York. D'autre part, une Montréalaise d'initiative remarquable, Mme de Repentigny, met sur pied une petite industrie de tissage. Elle y emploie des prisonniers anglais et fabrique des toiles, des serges et du droguet jusqu'à la fin de la guerre.

Durant toute cette période, le gouverneur passe généralement l'été à Montréal avec la plus grande partie des troupes de la colonie. En plus de la crise du logement qui en résulte, la ville en acquiert une grande activité mondaine qui influe à la fois sur le commerce et les mœurs. Les officiers en habits de cour et leurs femmes en immenses robes de soie, apportent le prestige de leur présence, et l'élégance des toilettes parisiennes, à la petite société montréalaise. On donne des dîners et des fêtes; on se livre aux jeux de société et l'on danse. On festoie et on s'amuse, comme toujours et partout en temps de guerre.

Appuyé par le caduc de La Barre et surtout par la pieuse Mme Denonville, qui tient boutique au château Saint-Louis, le clergé, très sévère à cette époque, voit d'un mauvais œil tous ces amusements mondains. Il surveille étroitement les parties de plaisir ainsi que les visites aux dames. Les prédicateurs s'aventurent jusqu'à dénoncer en chaire les bals de nuit et les toilettes audacieuses. Ils signalent au gouverneur les officiers à qui il arrive de manquer la messe et refusent la communion aux femmes qui portent comme coiffure une fontange avec sa pyramide de ruban. Ils contrôlent non moins strictement les lectures des paroissiens. Mgr de Saint-Vallier va même jusqu'à demander aux confesseurs de s'informer comment leurs pénitentes s'habillent à la maison et il ajoute: « Nous leur défendons expressément d'absoudre les filles et les femmes qui porteront la gorge et les épaules découvertes, soit dedans, soit dehors leurs

maisons, ou qui ne les auront couvertes que d'une toile transparente » (Saint-Vallier, 1697). A côté de cette sévérité ecclésiastique, voici l'opinion d'un officier historien, sur la société du temps: « Quoique les Canadiennes soient en quelque façon du nouveau monde, écrit-il, ce sexe y est aussi poli qu'en aucun lieu du Royaume. La Marchande tient de la femme de qualité et celle d'officier imite en tout le bon goût que l'on trouve en France . . . Les Dames de Québec n'aiment pas tout à fait les manières des Montréalistes: les premières sont beaucoup sur la réserve, les conseillères surtout; les Montréalistes ont à la vérité des dehors plus libres, mais comme elles ont plus de franchise, elles ont plus de bonne foi, et sont très sages et très judicieuses. »

Quant aux hommes, ce qui peut offrir peut-être un certain intérêt, voici ce qu'en dit le même officier. « Le Canadien a d'assez bonnes qualités, il aime la guerre plus que toute autre chose. Il est brave de sa personne, il a de la disposition pour les arts . . . mais il est un peu vain et présomptueux, il aime le bien et le dépense assez mal à propos. »

A cette société de la ville frontière, le traité de Ryswick apportait enfin, après trente ans de guerre, la paix qui lui permettrait de reprendre la culture de ses champs, le travail de ses métiers et l'amélioration de son milieu social. A cette paix, Montréal avait tous les droits, car pendant cette période de formation, la ville avait tenu tête à l'ennemi anglais et indien, fourni au pays la ressource indispensable des pelleteries et exploré par ses fils la moitié d'un continent. Comme Villemarie au début, Montréal avait certes bien mérité de la patrie canadienne.

Avec 1713 s'ouvre la dernière période de l'histoire montréalaise, celle de l'expansion qui dure jusqu'à la conquête. Grâce à sa situation de centre militaire et poste de traite, Montréal, avec sa banlieue, est devenu, dépassant même Québec, la ville la plus populeuse du pays avec 2.640 habitants.

La ville renferme huit églises, 399 maisons et six moulins à blé. Sa banlieue possède près de six mille arpents de terre en culture et la récolte produit du blé, du maïs, des pois et de l'avoine, du chanvre et du lin en abondance.

Cependant, à la fin de la guerre, la situation de Montréal n'était pas brillante. Sans doute elle avait grandi, mais elle s'était aussi appauvrie.

La surabondance de la fourrure sur les marchés d'Europe, avait fait tomber les prix et ruiné la traite canadienne pour plusieurs années. De plus, le roi avait réduit à la moitié de sa valeur la monnaie de cartes qui tenait lieu de numéraire. Il fallut se remettre au travail et couper les dépenses, compter moins sur les pelleteries et davantage sur l'agriculture. De fait, en 1719, six ans plus tard, le nombre d'arpents en culture a doublé, la récolte des grains a triplé et le cheptel s'est également augmenté du double. Les Montréalais remontent si bien le courant de la dépression que les affaires reprennent et qu'il se fonde, avec l'autorisation indispensable du roi, une chambre de commerce, dès 1717.

La ville a naturellement bénéficié de l'augmentation démographique. Elle s'étend maintenant de la rue McGill à la rue Bonsecours et compte trois grandes artères, les rues Saint-Jacques, Notre-Dame et Saint-Paul et vingt petites rues latérales. Par suite, il est devenu nécessaire d'établir toute une série de règlements municipaux. D'abord, les ordonnances obligent chaque propriétaire (1692) à nettoyer la rue devant sa maison. Il doit également l'aplanir, enlever les neiges en hiver et les déchets en été. Il doit encore y construire un trottoir de bois et terre. D'autre part, il est défendu de faire galoper les chevaux dans les rues. On permet encore d'élever les cochons dans la ville, mais il est interdit de les laisser errer dans les rues sous peine de confiscation au profit de ceux qui pourront les capturer. Plus tard une ordonnance menace d'amende ceux qui lancent des boules de neige aux passants. Pour éviter les incendies, il est ordonné de faire ramoner les cheminées tous les deux mois et de placer des échelles sur les toits. Les cabarets pour Français doivent fermer à neuf heures, tandis que les cabarets réservés aux Indiens, où on ne sert que de la bière, fermeront au coucher du soleil. Enfin, des règlements pourvoient à l'expulsion de toute femme de mœurs repréhensibles.

En 1716, les autorités à Versailles décident de protéger Montréal par une muraille de pierre, mais avec décret royal aux Montréalais d'en payer eux-mêmes la dépense. La construction, commencée en 1722, comprenait un mur de dix-sept pieds de hauteur et de quatre pieds d'épaisseur, avec cinq portes sur le fleuve et la campagne.

En juin 1721, survient une catastrophe: un incendie se déclare dans la chapelle de l'Hôtel-Dieu et détruit cent vingt-six maisons. Treize ans

plus tard, en avril 1734, un second incendie allumé par une négresse, Marie-Josephte-Angélique, mécontente d'avoir été renvoyée par ses maîtres, consuma quarante-six maisons. Condamnée pour son crime, Angélique, promenée à travers la ville dans une charrette, fut conduite au seuil de l'église Notre-Dame où, à genoux, un cierge à la main, elle dut demander pardon de son crime. Après quoi elle fut ensuite pendue et son cadavre jeté aux flammes.

A cette époque la seule voie de communication entre Québec et Montréal était le fleuve. Les vaisseaux de France s'arrêtaient à Québec où l'on chargeait sur des barques les marchandises destinées à Montréal. En été, les voyageurs faisaient le trajet sur ces barques à voiles ou en canot d'écorce. En hiver, on voyageait en carrioles, sur la glace du fleuve. Ce n'est qu'en 1734 qu'une route carrossable fut terminée entre les deux villes.

Sous l'ancien régime, les mères patries interdisaient aux colonies de fabriquer les articles qu'elles manufacturaient elles-mêmes et limitaient la production aux matières premières, grains, bois, fourrures et poissons. Cependant, en 1719 avait réussi à s'implanter à Montréal une petite industrie tant appréciée des dames, celle des bas de soie, de laine et de coton, et qui se maintint pendant trois ans sans éveiller l'attention administrative. En 1736, d'autre part, Versailles donnait ordre de fermer les trois chapelleries de Québec et la chapellerie de Joseph Huppé, de Montréal, qui depuis cinq ans, à l'enseigne du *Chapeau royal,* fabriquait pour les Montréalais et les Montréalaises des chapeaux qui étaient la rage du jour.

Après 1721, la grande foire des fourrures avait beaucoup perdu de son importance comme les Indiens ne descendaient plus en aussi grand nombre qu'autrefois. Cependant chaque été, le gouverneur montait de Québec à cette occasion. Selon la coutume pour la grande cérémonie du pow-wow annuel, après l'échange de colliers de porcelaines le gouverneur distribuait à chaque tribu des présents considérables, surtout des armes, des munitions, des couvertures et des chaudières. Le tout se terminait, selon l'habitude, par la vente des fourrures que les flegmatiques Indiens savaient faire durer plus d'une semaine.

A cette époque, le grand trafic des pelleteries se faisait surtout par les engagés ou voyageurs qui livraient leurs cargaisons à la Compagnie des Indes occidentales, détentrice du monopole du castor, à son bureau de la

rue Notre-Dame; car les coureurs de bois, aventuriers et demi-forbans ont fait place aux voyageurs, plus stables, mais encore tapageurs et dépensiers, qui arborent des costumes voyants: pantalons bruns, chemises rouges et tuques bleues et qui jouent de l'aviron au rythme des vieilles chansons de France.

Au cours de cette période, Montréal était devenu le centre clandestin d'un commerce de contrebande avec le New-York. Comme les marchandises anglaises se débitaient à meilleur marché, les contrebandiers réalisaient de gros bénéfices. Aussi les autorités étaient-elles fort occupées à patrouiller les routes qui menaient aux colonies anglaises, de même qu'elles surveillaient les canots qui transportaient clandestinement des boissons aux sauvages, autre passe-temps favori des aventuriers de l'époque.

Cependant Montréal continue de s'occuper aux travaux de l'agriculture et des métiers urbains. Mais comme on en a détaché plusieurs territoires pour en former de nouvelles paroisses, son importance agricole a diminué. Sa population a néanmoins doublé: elle se chiffre à quatre mille deux cents âmes, son plus fort total du régime français. Une métamorphose est en train de s'opérer: le centre agricole devient un centre urbain, qui dessert les besoins d'une population régionale de quinze mille habitants.

A la date de 1740, la ville s'est augmentée de nombreuses maisons et embellie de grands édifices et de beaux hôtels particuliers. L'église Notre-Dame se pare maintenant d'un joli portail toscan à colonnes doriques avec une tour de 144 pieds. Elle est flanquée du vaste édifice du séminaire, avec sa grande horloge et son clocheton ajouré. Les voyageurs mentionnent aussi l'élégant château de Ramezay, rue Notre-Dame, l'important palais de l'intendance, voisin de l'église Bonsecours, et surtout l'élégant Château-Vaudreuil aux lignes d'une heureuse harmonie, le plus bel édifice de l'époque, rue Saint-Paul au bas de la place Jacques-Cartier, résidence du gouverneur quand il séjourne à Montréal. Dans la ville, les communautés, prospères et très occupées par leurs nombreuses fonctions, comprennent seize sulpiciens, deux jésuites, vingt-deux récollets, vingt-trois sœurs à l'Hôtel-Dieu et cinquante et une sœurs à la Congrégation. Seul périclite l'Hôpital Général avec quelque deux ou trois frères hospitaliers, mais Mme d'Youville en prendra bientôt la direction et avec sa communauté en fera un établissement solide. Plusieurs fois, les citoyens

proposent de fonder un collège, mais Versailles, dont l'absolutisme s'occupe des moindres détails, refuse chaque fois son autorisation.

C'est dans ce Montréal, qui progresse et s'embellit, qu'après trente ans de paix et d'expansion, survient, en 1744, la guerre de la Succession d'Autriche, qui met aux prises la France et l'Angleterre. De nouveau, la ville connut la fièvre des préparatifs militaires avec le mouvement continuel des troupes et la levée des miliciens. Au début, les hostilités en Amérique se limitèrent à l'Acadie, avec la prise de Louisbourg en 1745 et la défaite du colonel Noble à la Grand-Pré en 1747. Cependant, des partis de guerre canadiens envahirent le Massachusetts en partant du fort Saint-Frédéric sur le lac Champlain. Alors les Agniers levèrent la hache de guerre à côté des Anglais et tuèrent quelques Français à Soulanges. Là-dessus, dans un conseil tenu à Montréal avec les Indiens de la colonie en mars 1747, le gouverneur Beauharnois leur déclara la guerre. Les bandes des Cinq-Nations reparurent dans la campagne montréalaise, comme autrefois, et massacrèrent des hommes à l'île Perrot et à Sainte-Anne, mais deux détachements de Montréal rattrapèrent et capturèrent les maraudeurs. Cet échec rendit l'ennemi tellement prudent qu'il s'abstint de nouvelles attaques. En septembre, le nouveau gouverneur, M. de la Galissonnière débarquait à Québec et l'année suivante la paix se signait à Aix-la-Chapelle. Malheureusement, cette même année arrivait un nouvel intendant, petit et picoté, intelligent et cupide, dénué de tout scrupule, qui s'appelait François Bigot.

Montréal mène alors une existence paisible, mais très active. Entrepôt voisin de la frontière, c'est de là que partent les troupes et les vivres, pour les postes et les forts de l'Ouest que les gouverneurs maintiennent ou font construire du Mississipi au Lac Ontario, afin d'intercepter les marchands de New-York qui convoitent le commerce des fourrures et de fermer la route aux colons de la Virginie qui veulent s'établir dans la vallée de l'Ohio.

Depuis plusieurs années le Séminaire de Saint-Sulpice n'est plus que le seigneur propriétaire des terres. Le gouverneur qui est maintenant nommé par le roi, a sous ses ordres un état-major et les quarante-deux seigneuries qui forment le gouvernement de Montréal.

A ce moment, la ville offre le plus joli coup d'œil de l'époque française. S'étendant le long du fleuve, derrière une bande de prairie ver-

doyante, elle allonge sa muraille de pierre, par-dessus laquelle s'entassent et se profilent ses rangées de maisons étroites, aux nombreuses fenêtres et aux toits pointus. A l'extrémité est (gare Viger actuelle), s'élève sur une colline aujourd'hui disparue sa citadelle où flotte le drapeau fleurdelisé, pendant que vers l'ouest, se dressent une suite de six clochers aux flèches élégantes, et que s'arrondit au loin la masse harmonieuse et verte du Mont-Royal.

Sur les trottoirs de bois circule une population bigarrée et pittoresque: officiers en costumes de couleurs sur gilet de velours, l'épée au côté et tricornes brodés d'or sur la perruque à queue; marchands en habits de drap très fin et linge de dentelle avec chapeaux galonnés; gens du peuple aux cheveux noués en couette, en culottes courtes et gilets de toutes les nuances, soldats en uniformes blancs et guêtres jusqu'aux genoux; dames en robe à panier et cheveux poudrés, avec bonnets de dentelle ou coiffure de rubans à la fontange, et femmes du peuple en mantelet de couleur sur jupon court avec petites coiffes à jour. Par-ci par-là, se rencontrent quelques Indiens, à demi nus ou une couverture à l'épaule, la figure matachée de vermillon et de vert, une plume dans les cheveux. De lourdes charrettes aux chevaux attelés en flèche font crier leurs essieux et des calèches passent, hautes sur roues, entraînant des élégantes qui jouent de l'évantail.

Tous ces gens sont fort polis et les hommes ne cessent de donner des coups de chapeaux à droite et à gauche. Après une absence, on se salue d'habitude en s'embrassant mutuellement. Comme les maisons ont des sièges de chaque côté de la porte, la rue s'anime de la présence de ces messieurs et dames qui échangent des visites, échange qui doit se faire dans les vingt-quatre heures. On s'invite beaucoup à dîner et les repas sont somptueux. Le déjeuner, entre sept et huit heures, consiste de croûtons et de chocolat ou café. A midi, on dîne de viandes rôties, de ragoûts et de salade suivis de fruits ou de confitures. On y sert parfois du fromage, dont le meilleur vient de l'île d'Orléans, et du café sans crème. On y boit du vin ou de la bière. Le couvert se compose d'une serviette, d'une cuiller et d'une fourchette, chaque convive apportant son propre couteau. Le souper se donne à sept heures avec menu semblable. Dans la soirée on danse, on entremêle les jeux de hasard et de cartes; par-

fois on se donne des parties de masques ou l'on joue aux dés avec les dames.

Le Suédois Kalm prétend, c'est une opinion, que les Québecoises se font remarquer par leurs bonnes manières de dames françaises parce qu'elles sont en relations avec les voyageurs distingués qui viennent de France, tandis que les Montréalaises, qui n'ont pas cet avantage, se distinguent plutôt par leur orgueil. Mais il ajoute aussitôt ceci: « que les dames de Montréal sont généralement plus belles . . . Les manières m'ont semblé quelque peu trop libres dans la société de Québec. J'ai remarqué à Montréal plus de cette modestie qui va si bien au beau sexe. Les dames de Québec, surtout celles qui ne sont pas sous puissance de mari, mènent une vie passablement oisive et frivole . . . A Montréal les filles sont moins frivoles et plus adonnées au travail . . . elles ne voient pas, sans en éprouver un grand dépit, celles de Québec trouver des maris plus tôt qu'elles, aussi les chances ne sont pas égales: les jeunes gentilshommes qui viennent de France, chaque année, sont captivés par les dames de Québec et s'y marient; mais comme ces messieurs vont rarement à Montréal, les jeunes filles de cette dernière ville n'ont pas souvent semblable fortune. »

Sur cette société montréalaise, qui vit avec agrément, confort et quelque peu d'extravagance, tombe en 1756 la nouvelle d'une reprise de la guerre entre la France et l'Angleterre. Une fois de plus Montréal redevint le quartier général des troupes. La ville débordait de soldats et de miliciens et recevait la fréquente visite de contingents d'indigènes alliés. Comme toujours en temps de guerre, l'urgence et la nécessité faisaient bondir le cours des affaires à Montréal: l'inflation grandissait chaque jour et l'argent roulait que personne ne s'arrêtait à compter, mais la société formée par l'intendant Bigot, le munitionnaire Cadet, le contrôleur Varin, en touchaient les plus forts bénéfices. Au nom du roi, l'intendant forçait l'habitant à vendre ses produits à un prix fixe. La société les achetait sous différents noms et les revendait à l'intendant avec d'énormes profits. Le scandale était tel que l'entrepôt près de l'église Bonsecours, où les associés entassaient leurs marchandises avait reçu du peuple le nom de *La Friponne*. Les belles victoires de Montcalm: Oswégo, 1756, William Henry, 1757, et Carillon, 1758, tenant l'ennemi à distance, empêchaient le peuple de crier tout haut sa misère et sa protestation. Pendant

ce temps, on menait joyeuse vie dans la haute société, où se succédaient les dîners du gouverneur, de l'intendant et des officiers. Les violons allaient bon train, les danses n'arrêtaient pas et partout on perdait des fortunes aux cartes et aux jeux de hasard.

En 1757, par suite de la grande consommation des postes et des troupes, les vivres commencèrent à manquer dans la colonie. L'année suivante, la capture des bateaux de France provoqua une disette générale: il fallut distribuer des vivres au peuple lui-même. En octobre, il devint nécessaire de réduire les rations des soldats qui furent sur le point de la révolte. Le 1er décembre, l'intendant fit supprimer le quarteron de pain qu'on distribuait au peuple pour le remplacer par une ration moitié bœuf, moitié cheval à six sous la livre, mais les Montréalais la refusèrent.

Dans l'après-midi, il y eut une émeute de femmes devant la résidence du gouverneur. Quatre d'entre elles furent introduites et réclamèrent du pain. Vaudreuil répondit que le pain manquait et que le cheval était excellent. Il ajouta que la première fois qu'elles feraient une émeute, « il les ferait toutes mettre en prison et qu'il en ferait pendre la moitié ». Elles répondirent qu'elles ne mangeraient pas de cheval et se dispersèrent au milieu de cris séditieux.

En juin huit vaisseaux arrivent à Québec, qui apportent des vivres et des munitions. Mais, en 1759, la famine règne de nouveau dans toute la colonie, malgré que l'intendant fasse saisir la récolte des habitants et la dîme des curés.

Dans l'intervalle, la situation militaire se gâte: la victoire de Carillon en juillet 1758 est suivie de la chute de Louisbourg et de celle du fort Frontenac. En juin de l'année suivante la flotte britannique mouille en face de Québec. La victoire de Montcalm à Montmorency en juillet reste inutile. Le 13 septembre, la défaite des Plaines d'Abraham ruine les espérances canadiennes et cinq jours plus tard la reddition précipitée de Québec par M. de Ramezay ferme l'année funeste.

Alors tout reflua sur Montréal: le gouverneur, l'incapable Vaudreuil, et l'évêque, le débonnaire Mgr de Pontbriand, y arrivent au début d'octobre; les membres du Conseil souverain de Québec y tiennent maintenant séance, et l'intendant s'y installe avec sa camarilla, pendant que dans la ville s'entassent, vont et viennent en complète confusion, soldats de terre, troupes de la marine, miliciens et indigènes.

C'est un hiver de panique et d'angoisse, où l'on prie beaucoup et l'on mange très mal. Toute la colonie met son espérance dans M. de Lévis qui conduit son armée contre Québec. Avec la victoire de Sainte-Foy, une grande explosion de joie et d'espoir monte dans le ciel, mais retombe bientôt comme un manteau de plomb lorsqu'on apprend qu'une nouvelle flotte britannique a jeté l'ancre devant Québec. Il en débarque des milliers et des milliers de soldats et trois armées, celle de Murray par le Saint-Laurent, celle de Haviland par le Richelieu et celle d'Amherst par le lac Ontario convergent sur Montréal. Au début de septembre, elles campent en vue de la ville. Les miliciens sont rentrés chez eux découragés et les Indiens alliés traitent avec l'ennemi. A l'héroïque Lévis, il ne reste que deux mille quatre cents hommes et six mille livres de poudre contre trente mille Anglais.

Pendant la nuit du 6 septembre, se réunit un dernier conseil de guerre chez le gouverneur, Bigot présente un mémoire sur l'état désespéré de la colonie, et donne lecture d'un projet de capitulation. Dans l'avant-midi du 7, Bougainville va le porter au général Amherst qui accorde des conditions généreuses, mais refuse à l'armée les honneurs de la guerre. Blessé au vif par l'injustice, Lévis propose de combattre plutôt que de s'y soumettre. Mais le lendemain, 8 septembre, Vaudreuil appose sa signature à la capitulation qu'Amherst signe à son tour. Sur quoi, sortant de Montréal, Lévis passe dans l'île Sainte-Hélène et donne l'ordre de brûler les drapeaux des régiments.

Dans l'obscurité du soir d'automne, un feu flamba et des étincelles montèrent dans le ciel, dernières étoiles d'une grande gloire faite d'exploration et d'audace, d'évangélisation et d'idéal, de colonisation et de bravoure. Puis la nuit retomba plus opaque et plus sombre. Le lendemain, Montréal baissait son drapeau blanc fleurdelisé et le Canada devenait territoire britannique. Un nouveau drapeau flottait dans le ciel.

Mais dans la ville en deuil, rien d'autre n'était changé: sous la douleur et la tristesse qui l'étreignaient, toute la population se promettait ce jour-là de rester quand même française et catholique. Et cette promesse, Montréal l'a si bien tenue qu'elle est aujourd'hui la troisième ville française du monde.

Gustave LANCTÔT.

Le problème de l'éducation

ET LE JOURNALISME CANADIEN-FRANÇAIS DE 1800.

Toutes les légendes ont la vie dure. Quelques-unes d'entre elles semblent se reconstituer chaque fois qu'elles disparaissent et, comme l'oiseau fabuleux de l'Antiquité, renaître triomphalement de leurs cendres. Celle qui s'est accréditée avec la plus grande facilité et la plus tenace persistance dans l'Amérique anglo-saxonne n'est rien d'autre que ce qu'il est convenu d'appeler l'ignorance systématique et satisfaite du Canada français dans la première moitié du XIXe siècle. On connaît les données de la thèse: exode des classes dirigeantes du Canada français après la conquête; abandon des malheureux colons ruinés et désormais rivés au terroir comme le galérien à sa galère; action obscurantiste du clergé canadien-français qui, délibérément, favorise l'ignorance ou répand l'enseignement au compte-gouttes afin de mieux exploiter un peuple candide et bonasse.

Il y a vraiment de la naïveté dans ces assertions massives et superbes. Ce n'est pas le moindre étonnement du chercheur non averti qui scrute les premières manifestations de notre vie intellectuelle après la conquête de constater jusqu'à quel point le problème de l'éducation a hanté les esprits de nos pères. Tous nos anciens journaux sont pleins de considérations sur la nécessité d'instruire le peuple; tous sont à l'affût des réformes ou des changements qui, en ce domaine, s'effectuent en Europe ou en Amérique; tous prêtent généreusement leurs petites colonnes aux nombreux correspondants, pédagogues d'occasion dont les découvertes iront bientôt, pour la plupart, échouer, hélas! au magasin des vieilles lunes: tous se rendent parfaitement compte de l'importance de l'éducation dans la vie nationale.

Il y a plus. Bon nombre d'entre eux répètent que, sans l'éducation, la littérature canadienne-française restera toujours emmaillotée dans ses

langes. Leurs textes ne sauraient donc échapper à l'attention de l'historien des lettres canadiennes.

Commençons d'abord par allumer une lanterne qui guidera constamment nos pas au cours de nos pérégrinations dans le journalisme canadien-français de 1800.

A cette époque, l'instruction n'était pas très répandue chez nous. Soit! Ne commettons pas toutefois la faute de comparer uniquement ces temps aux nôtres pour nous accorder ensuite le plaisir douteux de critiquer ou de mépriser nos arrière-grands-pères. Sous le rapport de l'instruction, les autres peuples étaient-ils, vers 1800, beaucoup mieux partagés que nous? Une seule réponse — entre cent — devrait suffire à ceux qui n'oublient pas que la relativité historique est le fondement de la vraie connaissance du passé. Récemment, un auteur digne de créance écrivait tranquillement ce qui suit:

> Le Prince Albert avait été choqué par le nombre des illettrés anglais, si supérieur à celui des illettrés allemands ou français. A Manchester, en 1838, sur cent conjoints, quarante-cinq signaient d'une croix le registre, ne sachant pas écrire; en 1845, trente-trois pour cent des hommes et quarante-neuf pour cent des femmes étaient illettrés [1].

Ce n'est donc pas seulement chez nous que se recrutaient alors des membres de l'ordre des « chevaliers de la croix »! Cette mise au point faite, pénétrons d'un pied ferme et allègre dans les sentiers historiques qui mènent au Canada français des débuts du XIXe siècle.

Quelques mois après sa fondation, le *Canadien* s'épanche avec une belle intempérance sur les « avantages que doivent attendre ceux qui dans leur jeunesse reçoivent et profitent de l'instruction qu'on leur donne ». Le titre n'est pas court; l'article non plus! Dame! En ces temps reculés, souvent heureux, on ne faisait pas les choses à la vapeur.

L'auteur anonyme n'a pas élaboré, on s'en doute bien, un système complet d'enseignement. Ce texte ainsi que la majeure partie de ceux qui suivront constituent, en somme, les premiers vagissements de journalistes autodidactes et astreints à de multiples besognes:

> L'Éducation, disois-je à Caroline (qui est le seul enfant que je possede) est un trésor inappréciable, c'est par l'éducation qu'on s'affermit dans la vertu

[1] André MAUROIS, *Histoire d'Angleterre*, p. 675.

> et qu'on se conduit à pas de géant dans le sentier de la gloire et du bonheur, c'est par elle enfin, ma fille, que vous vous éleverez dans le monde, et que dans un âge plus mûr vous serez capable de discerner les dangers auxquels malheureusement votre sexe se trouve trop fréquemment exposé, par la perversité des personnes avec lesquelles il s'associe [2].

Oh! L'heureuse époque où un père pouvait donner à sa fille unique le nom de Caroline! Oh! La naïve époque où dans l'obscur Canada français de 1807 on s'imaginait pouvoir entrer en quelques bonds dans le temple de la Renommée! Oh! La plaisante époque où certains chefs de famille avaient réussi à se persuader que, sans la lecture, l'écriture et la règle de trois, ç'en était fait de la bonne conduite de leurs filles! Il reste toutefois que, dès 1807, se pose le problème de l'éducation dans le premier journal publié au Canada par des Canadiens français.

Après la bluette, l'article de fond; pour la première fois dans l'histoire de notre journalisme, un fervent de l'éducation met le doigt sur ce qui était déjà une plaie du Canada français. Cette fois, ce n'est plus un dilettante qui tient à sa jeune fille des propos aimables et enjoués; c'est un observateur consciencieux qui signale à ses compatriotes le danger que présente — dans notre pays comme ailleurs — un peuple illettré:

> Vous pouvez voyager d'un bout de la Province à l'autre dans les campagnes des deux côtés du fleuve St. Laurent, à l'exception des écoles de filles tenues par les respectables missionnaires Sœurs de la Congrégation de Montréal, et d'une demie douzaine d'autres dont les maîtres sont en partie soutenus par quelques Curés amis de leurs devoirs, animés d'un zèle éclairé pour l'encouragement de la Religion, et par conséquent de lumières et des bonnes mœurs; l'ignorance étend presque de toutes parts son crêpe funèbre, et ce sont les habitans du pays qu'elle aveugle qui travaillent de concert avec elle à épaissir le bandeau qui couvre leurs yeux [3].

Remarquons tout de suite que ce correspondant n'a rien d'un anticlérical; l'hommage qu'il vient de rendre aux Dames de la Congrégation et à certains curés, les félicitations qu'il décerne sans plus tarder aux séminaires de Québec et de Montréal le démontrent surabondamment:

> Ce mal n'est pas borné aux campagnes, il existe dans les Villes qui devroient être le foyer de l'éducation du peuple proprement dite. Car je ne parle point de la grande éducation, il faudroit être pêtri d'ingratitude pour ne pas rendre justice à ceux qui président aux excellens collèges de Quebec et de Mont-

[2] *Le Canadien*, 28 février 1807.
[3] *Le Canadien*, 2 janvier 1808.

real dans lesquels l'étude des Sciences et de la Religion superieurement dirigées vont de pair avec la pratique de la vertu, et les bonnes mœurs. Je parle de l'éducation des enfans du peuple qui n'ont pas assez de fortune pour aspirer à celle des Collèges, pour qui cependant la lecture et les premiers élemens de la Grammaire, quelque connoissance d'Arithmétique jointes à une connoissance plus raisonnée de leurs devoirs sont aussi utiles et même plus necessaires qu'à ceux qui sont placés par la fortune audessus du besoin [4].

Ce correspondant parle d'or; et son cœur est à la hauteur de son intelligence. Le peuple, le pauvre peuple de nos villes et de nos campagnes est l'objet de sa sollicitude. Avant l'arrivée des Frères des Écoles chrétiennes au Canada, les garçons de nos paysans, de nos ouvriers, de nos artisans et de nos petites gens étaient condamnés, pour la plupart, pendant leur jeunesse et leur adolescence, à faire l'école buissonnière.

L'auteur de ces intéressantes considérations prévoit une objection qu'il réfute en un tournemain. Plût au ciel que nos pères eussent alors donné suite à un conseil dicté par la claire vision des intérêts supérieurs de notre peuple:

J'ai été frappé d'étonnement en apprenant de science certaine que dans deux paroisses situées vis-à-vis l'une de l'autre, il y a quelques années, il s'étoit débité pendant le cours d'une seule plus de cent vingt tonnes de Rum ou eau-de-vie des Iles. La consommation n'en a guère diminué depuis. Il y a peu de charretiers ou autres gens de travail dans les Villes de Québec ou de Montreal, sauf les exceptions, je ne prétends attaquer personne en particulier, qui ne depensent tous les mois à l'auberge à peu près deux fois autant qu'il faudroit pour fournir aux frais de l'éducation de leurs enfans, dont l'esprit reste sans culture . . .

Ces vérités ne sont pas flatteuses, elles sont cruelles; Si j'ai tort, qu'on me demente. Je me trouverois heureux d'être détrompé. Personne ne rend plus de justice que moi à nos concitoyens. Je connois leurs vertus et surtout leur probité. Les crimes sont rares ici, beaucoup de ceux qui deshonorent fréquemment d'autres pays sont inconnus parmi nous. Mais il y a de fortes ombres dans ce Tableau, l'ignorance et dans beaucoup de particuliers ce goût effrené pour la boisson, il faudroit les faire disparoître.

UN VOYAGEUR [5].

Ce voyageur a dû séjourner longtemps en notre pays: il connaît bien la mentalité de nos gens. Comme il a raison! Comme certains de ses reproches restent toujours d'actualité! Quel statisticien supputera la dépense que représente depuis un siècle et demi, au Canada français, la con-

[4] *Id., ibid.*
[5] *Le Canadien*, 2 janvier 1808.

sommation des spiritueux; et si la moitié ou la dixième partie d'une pareille somme avait été assignée aux fins de l'éducation bien comprise et complète, n'aurions-nous pas eu de quoi assurer au seul peuple français de l'Amérique, avec la suprématie intellectuelle, la conquête des ressources matérielles du continent? Sans doute l'eau-de-vie devait être le vade-mecum de nos découvreurs et de nos explorateurs, de nos aventuriers et de nos soldats, de nos coureurs de bois et de nos coureurs de fleuves et de tous ceux qui, en proie à mille dangers, au milieu des pires intempéries des saisons, jetaient, à coup de haches et d'épées, la première ébauche de la patrie canadienne. Pourquoi faut-il que leurs fils et leurs petits-fils, libérés de ces tâches de géants, aient conservé et développé, au sein de travaux pacifiques, des habitudes ruineuses et funestes à la santé physique, intellectuelle et morale de la race? C'est là répéter des vérités bien connues aujourd'hui; le « voyageur » de 1807 les découvre, il les rajeunit en quelque sorte avec ses phrases laborieuses sans apprêt et sans fard où les mots n'essaient pas de dissimuler les pensées. Gloire à lui!

I. — L'ÉCOLE LANCASTÉRIENNE.

Les pages de nos premiers journaux sont presque toujours ennuyeuses ou insignifiantes; il est cependant loisible à tout lecteur courageux d'en extraire quelques-unes ici et là qui fournissent de précieuses lumières sur nos origines littéraires.

En 1815 naquit le *Spectateur canadien*. Comme son devancier le *Canadien*, ce nouveau venu ne tarde pas à s'occuper d'éducation.

Dans le premier quart du XIXe siècle, un nouveau genre d'écoles établies en Angleterre provoqua un petit débat dans le monde des éducateurs de France: journaux et brochures de la métropole échangeaient souvent des propos assez vifs sur ce qu'ils appelaient les « écoles à la Lancaster ». Cette nouvelle initiative dans le domaine de l'enseignement mit aux prises — en France d'abord, puis au Canada français — ceux qu'on pourrait appeler les « anciens » et les « modernes », ou encore les amateurs de nouveautés et les défenseurs de la tradition.

Pédagogue qui eut son heure de célébrité, Joseph Lancaster naquit en Angleterre en 1778 et mourut en 1838. En 1818, il vint aux États-Unis; en 1829, il ouvrit une école à Montréal. Mais, deux ans avant

l'arrivée de Lancaster en Amérique, la feuille montréalaise dut s'occuper du personnage. Elle le fit d'une façon discrète en reproduisant quelques extraits d'une brochure publiée en France par M. Dubois Bergeron et intitulée: *Des nouvelles écoles à la Lancaster comparées avec l'enseignement des Frères des Écoles chrétiennes* [6]. N'oublions pas que les Frères des Écoles chrétiennes ouvriront leur première école à Montréal seulement en 1837. Le *Spectateur canadien* leur fraie la voie vingt et un ans à l'avance! Ah! Ils étaient quelquefois finauds et circonspects et prévoyants, nos grands-pères!

Le système lancastérien s'inspirait du principe de l'enseignement mutuel: les élèves les plus avancés devenaient les maîtres d'élèves plus jeunes; ceux-ci, à leur tour, pouvaient enseigner aux enfants les rudiments de la grammaire et de l'arithmétique. A une époque où le peuple était ignorant et où il n'y avait pas pléthore de maîtres qualifiés, cette nouvelle méthode paraissait combler une lacune manifeste. Mais elle venait d'Angleterre; elle se voyait donc frappée de suspicion dans les milieux conservateurs de France.

C'est pour défendre les positions de ces traditionalistes que M. Dubois Bergeron composa sa brochure. Il n'a pas l'air d'un enfant fourvoyé dans une assemblée de spécialistes: il parle en connaissance de cause. Il est convaincu que cette initiative pédagogique ne mérite pas tous les éloges et qu'elle n'est pas exempte de charlatanerie: « L'idée de substituer les élèves aux maîtres pouvoit être commode pour ces derniers, mais elle ne contribuoit pas à accélérer l'instruction des autres [7]. » Il accuse la mode, voire une certaine anglomanie qui sévit alors en France, d'accepter, les yeux fermés, tout projet, toute nouveauté de provenance étrangère. De plus, au sentiment de l'auteur, la religion doit être le fondement de tout système d'éducation. Lancaster tient-il compte de ce principe?

N'oublions pas surtout, affirme judicieusement l'auteur, que la France a le bonheur de posséder une communauté enseignante d'hommes qui dispensent, à titre gracieux ou peu s'en faut, les connaissances élémentaires aux enfants du peuple: les Frères des Écoles chrétiennes. Les Anglais n'eussent pas songé au système lancastérien s'ils eussent eu, com-

[6] *Le Spectateur canadien*, 26 août 1816.
[7] *Le Spectateur canadien*, 26 août 1816.

me en France, ces spécialistes dans l'enseignement primaire. Et M. Dubois Bergeron de conclure finement: abandonnons aux Anglais les écoles à la Lancaster et gardons nos écoles chrétiennes. Si celui qui parle ainsi est un philistin, il prouve simplement qu'il n'est pas dépourvu de bon sens. Il n'a pas la berlue. D'un seul coup d'épingle il dégonfle une vessie; car cette innovation pédagogique ne fut, même en Angleterre, qu'un feu de paille.

En outre, il eût été loisible à M. Dubois Bergeron de faire observer que, au grand siècle, Madame de Maintenon avait elle-même recommandé à la directrice de Saint-Cyr l'adoption du système lancastérien avant la lettre. « Comme dans les familles encore, écrit-elle, les plus grandes montreront aux plus jeunes ce qu'elles savent, et ainsi la tâche des maîtresses sera allégée et celles qui instruiront les autres apprendront deux fois mieux [8]. »

Au vrai, l'ancien régime n'avait pas complètement ignoré ce mode pratique d'enseignement.

La France du XIXe siècle pouvait se passer du système lancastérien. Soit! Mais le Canada français avait-il les mêmes raisons d'opposer au projet une fin de non-recevoir? Ne donnons pas dans le travers de croire que la situation scolaire de la France et celle du Canada français présentaient alors de parfaites analogies. Les Frères des Écoles chrétiennes n'arrivèrent sur les bords du Saint-Laurent qu'en 1837. Pendant le premier tiers du XIXe siècle, tout au moins, les garçons canadiens-français issus de parents pauvres devenaient la proie fatale de l'ignorance. Ne convenait-il pas d'accorder au peuple l'aliment distribué, généreusement pour l'époque, dans nos collèges et nos couvents?

Un correspondant de l'*Aurore* pose le problème dans toute son ampleur lorsqu'il écrit, non sans à-propos:

> Lancaster n'a instruit que les enfans des pauvres! mais il me semble que son systême d'éducation n'est fait que pour eux. Et c'est aussi pour les pauvres, ou pour ceux qui agissent comme s'ils l'étaient, qu'il faudrait l'établir dans ce pays-ci. On sait par expérience qu'il n'y a pas de pays où, généralement parlant, les parents aiment moins à débourser quelque chose pour l'éducation de leurs enfans: il y en a qui regrettent jusqu'au tems qu'ils passent aux écoles. Si donc on trouvaît le moyen de diminuer les frais et d'abréger le tems qu'exigent

[8] Claude ARAGONNÈS, *Madame Louis XIV*, Paris, Editions de la Bonne Presse, 1938, p. 159.

une éducation élémentaire, on diminuerait d'autant la validité des prétextes ou des excuses des parens dont je parle. Or c'est ce que fait le systême de Lancaster . . . Nous avons de bons colleges dans les villes, il nous faut de bonnes écoles dans les bourgs, et des écoles élémentaires dans les villages. Sans cette gradation, notre système d'éducation ne serait pas complet . . . Mais où prendre l'argent pour construire des maisons d'écoles dans toutes les paroisses, ou du moins dans tous les villages? On a parlé d'anciennes lois Françaises qui obligeaient les fabriques des paroisses et même les paroissiens à contribuer au maintien d'écoles publiques: eh bien, qu'on fasse revivre ces lois: que les fabriques et les habitans donnent, sinon la totalité, du moins une partie de la somme nécessaire pour construire dans chaque grand village un bon et solide bâtiment de pierre, ou de bois; et que la Législature approprie une somme pour suppléer à ce qui pourrait manquer pour le finir. Au bout de deux ou trois ans, si des étrangers visitaient notre pays, et demandaient en passant par chaque village, où est l'école, on ne serait plus contraint de lui repondre qu'il n'y en a point.

GRACCHUS [9].

Les écoles construites, il faudrait trouver des fonds pour payer des instituteurs. Encore une fois, la même question se posait aux Canadiens du temps: Où trouver cet argent? Une autre solution est offerte deux ans plus tard: elle émane de celui qui signe *Un Vieux Chrétien*.

Enthousiaste du système lancastérien, il veut à tout prix que l'éducation au Canada français s'inspire du principe de l'instruction mutuelle. A ceux qui lui demandent quels avantages les élèves retireront de l'application du système, il répond que « rien n'apprend mieux que de montrer en montrant, parce qu'on est plus obligé de penser à ce qu'on dit. Ce genre d'instruction produit d'ailleurs beaucoup de répétitions qui sont préférables aux études dans le bas âge [10]. » Ce *Vieux Chrétien* n'est pas une bête: il eût été difficile d'exposer en moins de mots les bienfaits de la nouvelle méthode éducative.

Quant aux traitements des instituteurs, il suffit de bien envisager le problème pour le résoudre: c'est l'œuf de Colomb. Presque toutes les maisons échelonnées sur les deux rives du Saint-Laurent sont habitées par les *propriétaires* des terres qui les environnent. Il y a peu de pauvres dans ces paroisses. Donc tous les habitants sont en mesure de payer une contribution de « trois livres et plus par mois », ce qui assurerait au maître un traitement mensuel d'au moins douze dollars. Et le *Vieux Chré-*

[9] *L'Aurore*, 21 février 1818.
[10] *Le Spectateur canadien*, 27 mai 1820.

tien d'ajouter: « Ainsi ils seront bien payés [11]. » A cette époque, le traitement eût été raisonnable.

L'école pour le peuple! Certes on pouvait placer plus mal ses désirs et ses complaisances. Quelle calamité, Dieu juste! si dans le Canada français de 1800 les enfants du peuple eussent été trop longtemps privés des bienfaits de l'éducation!

Cette nouvelle méthode d'enseignement mutuel défrayait, depuis 1816, quelques conversations montréalaises et québécoises; six ans plus tard elle quitta le domaine de la théorie pour devenir un fait; en 1822 fut fondée à Montréal une école lancastérienne connue sous le nom d'École britannique et canadienne. L'année suivante — exactement le 17 novembre 1823 — on ouvrit une autre école du même genre à Québec [12].

Cette initiative n'obtint pas toutefois d'unanimes approbations. Favorable au projet et résolu de confondre les adversaires du système lancastérien, le *Canadien* publia, cinq jours avant l'ouverture de l'école québécoise, l'entrefilet suivant:

> Dans le désir de persuader en peu de mots aux ennemis de cette institution ses bons effets et combien leurs craintes sont peu fondées, nous prendrons la liberté de leur mettre devant les yeux ce qui suit, tiré de deux résolutions, passées en Angleterre en 1811, savoir: —
>
> Que sur 7,000 enfans instruits par Mr. Lancaster lui-même, aucun d'eux n'avait été traduit en justice pour offense criminelle, et que pas un, de plus, n'avait été porté à embrasser les opinions religieuses du maître; c'est ce qu'âvouait publiquement Mr. Lancaster [13].

Ce dernier paragraphe indique qu'une question religieuse séparait partisans et adversaires de l'école lancastérienne. Quel nouvel évangile apportait donc en terre canadienne le pédagogue frais émoulu d'Angleterre? Tout simplement la Bible lue sans commentaires aux enfants canadiens-français. Une fois cette lecture quotidienne faite, on ne devait plus parler de religion.

Une pareille conception heurtait de front le principe dont s'est toujours inspiré, en tout temps et en tout pays, l'enseignement catholique. Elle ne plaisait guère à bon nombre de protestants. Il y a un siècle

[11] *Id., ibid.*
[12] *Le Canadien*, 12 novembre 1823.
[13] *Le Canadien*, 12 novembre 1823.

et plus, ceux-ci, pour la plupart, combattaient toute éducation dépourvue d'un solide fondement religieux et confessionnel. Ce sont des ministres protestants qui ont établi, dans un dessein d'apostolat, la majorité des universités anglo-saxonnes de l'Amérique du Nord. Aussi bien l'évêque anglican de Québec refusa-t-il, en 1815, d'accorder sa collaboration effective à un comité désireux d'appliquer le système lancastérien au Canada [14]. Des démarches analogues, faites auprès de sir Georges Prévost, calviniste authentique, n'eurent pas plus de succès. A ceux qui l'avaient pressenti, le Gouverneur général du Canada fit observer que « la religion doit être à la base de toute éducation, surtout celle du pauvre [15] ».

Un certain *Homme des Bois* — mais ce pseudonyme n'est-il pas un trompe-l'œil? — ne tarde pas à s'opposer, lui aussi, au nouveau système d'enseignement. Loin de se pâmer d'admiration, comme tant d'autres de ses compatriotes, il fait preuve d'une sage réserve. La Bible est le livre par excellence, c'est entendu; encore faut-il ne pas mettre toutes ses pages entre toutes les mains. Écoutez ce judicieux conseil:

> La sainteté de cette lettre du Créateur à sa créature, me ferait incliner à en différer la lecture, à l'exemple des Juifs, jusqu'à un âge plus capable de l'apprécier et de la respecter. D'ailleurs qu'elle est le père qui ne craindra pas d'exposer aux yeux vierges et pudiques de sa fille ou de son fils, la nudité des tableaux et des expressions qu'elle renferme en tant d'endroits? . . . Quand un enfant verra que tel personnage recommandable du peuple de Dieu, aura commis telle action que l'Écriture rapporte souvent sans la blâmer, quelle idée lui restera-t-il de la culpabilité de cette action? . . . La Bible, sans doute, est un livre admirable pour quiconque peut le lire avec fruit; mais ce n'est certainement pas un livre à mettre entre toutes sortes de mains, sans commentaire, et surtout entre celles des enfans. Une pharmacie complette, est une chose bien précieuse pour la santé du corps, quand on en connait l'usage ; mais qu'un malade ignorant s'ingère de prendre au hazard, une médecine, entre du calomel, de l'antimoine, de la crème de tartre et de l'arsenic, quel danger ne courra-t-il pas? Il en est ainsi, par l'approximation des dangers de la Bible pour certaines personnes.
>
> L'HOMME DES BOIS [16].

Le catholicisme canadien-français n'est-il pas tout entier dans cette opportune distinction?

En dépit de cet avertissement, l'École britannique et canadienne produisit tout d'abord, semble-t-il, quelques fleurs et quelques fruits.

[14] L'abbé Lionel GROULX, *L'Enseignement français au Canada*, t. I, p. 127.
[15] *Id., ibid.*
[16] *Le Canadien*, 10 décembre 1823.

Un an plus tard, la *Gazette de Québec* [17] annonce avec une visible satisfaction qu'il existe — du moins elle le croit (*it is believed*) — quatre écoles lancastériennes à Montréal et probablement quatre autres écoles du même genre à Québec fréquentées par un millier d'enfants. Ces écoliers étaient-ils d'origine anglo-saxonne ou canadienne-française? Le journal là-dessus ne souffle mot. Mais il semble bien que, en l'occurrence, l'anglais ait été la langue maternelle de l'immense majorité des élèves: dans cette feuille pourtant bilingue, le texte anglais de la communication n'est pas traduit en français.

L'école montréalaise compte un nombre imposant de protecteurs et d'amis groupés en une société connue sous le nom de *Montreal British Canadian School Society*. Cette société s'est octroyé un conseil d'administration qui lui, à n'en pas douter, se compose de seize Anglo-Saxons et de sept Canadiens français. Parmi ces derniers, on relève les noms de notables: l'honorable Louis-Joseph Papineau, P. De Rocheblave, O. Berthelet et Joseph Masson. Il est donc bien évident que ces écoles ouvrent leurs portes à toute la gent écolière de Montréal.

De fait, le nombre des admirateurs et des amis de Lancaster s'accroît sans cesse au Canada français. Celui qui signe *Un Anglais* le note un an plus tard: il constate avec joie que « le système surmonte enfin les digues que lui avaient opposées les anciens préjugés ». Les anciens préjugés! Le mot est vite dit. Sans doute appelle-t-il préjugé — comme beaucoup de monde — l'opinion des autres quand il ne veut pas la partager! N'empêche qu'il apporte aux partisans de l'école lancastérienne au Canada un important témoignage: elle gagne du terrain dans le Bas-Canada et notamment « parmi les catholiques ». Il affirme même qu'un curé a introduit le nouveau système dans son école paroissiale et se prétend satisfait des résultats obtenus.

Cette constatation dessille les yeux de l'anglo-protestant. Lisez, relisez et goûtez longuement, je vous en prie, l'aveu suivant formulé avec une parfaite candeur:

> J'avais toujours pensé que le catholicisme s'opposait de fait à la diffusion des lumières, surtout parmi le peuple des campagnes; mais voyant que c'est le clergé catholique lui-même qui me détrompe en Canada, je vous avoue, qu'en

[17] Numéro du 21 octobre 1824.

supposant ses principes invariables partout, je me trouve un peu honteux d'une erreur que je partageais, de la meilleure foi du monde, avec un nombre de compatriotes plus instruits que moi [18].

A ceux qui lui demandent pourquoi d'autres curés n'imitent pas l'exemple de leur confrère et n'ont pas, eux aussi, une école lancastérienne dans leurs paroisses, cet *Anglais*, loyal et franc, fait observer que même l'enseignement mutuel occasionne des frais considérables et que la plupart des curés, laissés à leurs propres ressources, ne pourraient faire face à de pareilles dépenses. A ceux enfin qui suggèrent de prendre, à même les fonds de la paroisse, des deniers qui seraient assignés à l'instruction, l'*Anglais* parle sans ambages. A seule fin d'édifier ses interlocuteurs imaginaires sur les intentions du clergé canadien-français en matière d'instruction, il rapporte une conversation qu'il eut naguère avec un curé canadien-français. Celui-ci rejette la suggestion pour la pertinente raison que voici:

Si vous connaissiez mieux nos bonnes gens, vous sauriez qu'il n'est pas tout-à-fait aussi aisé d'y toucher (à l'argent de la paroisse), qu'il le semblerait au premier coup-d'œil. Ceux qui ne sont pas encore au fait des avantages de l'éducation, et c'est malheureusement la majorité, sont peu persuadés de ce qu'on peut leur dire à ce sujet plusieurs même regardent comme sorti à pure perte, l'argent des fabriques employé au soutien des écoles; sachant bien, ce qui est vrai, que ce n'est pas là la destination naturelle de ces économies religieuses. Or, si à cette apathie plus ou moins blâmable, vous ajoutez qu'il faut que les écoles soient presque gratuites, ou que le curé paye une partie des pensions, afin d'y attirer les enfans, et certaine autre raison, vous demeurerez convaincu que nous ne sommes pas encore près de voir le système lancastrien dominer dans nos paroisses [19].

Ce brave curé n'a pas tort. C'est un ami de l'instruction qui ne demanderait pas mieux que de favoriser *indirectement l'essor des lettres au Canada français;* toutefois les fonds lui manquent! Même en 1825, cette cause explique bien des misères! A partir de 1823, le gouvernement du Bas-Canada assigne des fonds spéciaux pour l'établissement du système lancastérien dans le pays [20]. En 1837, les Frères des Écoles chrétiennes appliquent ce système à Montréal « dans les basses classes [21] ».

[18] *La Gazette de Québec*, 26 décembre 1825.
[19] *La Gazette de Québec*, 26 décembre 1825.
[20] George W. SPRAGGE, *Joseph Lancaster*, dans *Canadian Historical Review*, March 1941, pp. 35-41.
[21] J.-B. MEILLEUR, *Mémorial de l'éducation du Bas-Canada*, Montréal, 1860, pp. 7, 87, 101.

Mais voici bien une grande surprise que nous réservent, en 1833, une feuille québécoise et une feuille montréalaise. Importé d'Angleterre et accepté dans quelques écoles primaires de Montréal et de Québec, le système lancastérien tente d'envahir l'enseignement secondaire de la province de Québec. Qui l'eût dit! Qui l'eût cru! Il se faufile dans l'annexe d'une institution essentiellement canadienne-française; il commence, semble-t-il, à fonctionner dans le tambour d'une maison qui devait être plus tard l'*Alma Mater* de sir Wilfrid Laurier: le collège de l'Assomption! Que dites-vous de cette petite communication adressée, le 28 septembre 1833, à la *Minerve* et reproduite plus tard dans le *Canadien:*

M. L'ÉDITEUR,

Requis de vous adresser une petite communication touchant le Collége de l'Assomption, je vous prie de vouloir bien donner insertion à la suivante.

L'entrée de cette nouvelle maison d'éducation est offerte à la jeunesse du pays, et les parents sont invités à y amener leurs enfans . . .

L'intention des syndics-gérants de cette institution, est d'abréger le cours des études classiques, au moins d'une année, et, en ce faisant, ils ne négligeront rien en leur pouvoir pour le leur faire faire aussi complet, et d'une manière aussi profitable que possible. Pour mieux y préparer les élèves, ils ont pris les moyens d'attacher à l'établissement une école élémentaire, dont les enfans seront sujets à cette partie du plan de Lancaster qui consiste dans l'enseignement mutuel, et recevront une éducation propre à les mettre en état de faire, avec aise, au Collége, un cours d'études avantageux . . .

J'ai l'honneur d'être,

Monsieur,

Votre très-humble et obéissant servitr.

J. B. MEILLEUR, M. D., Syndic [22].

L'Assomption, 28 Sept. 1833.

On a bien remarqué un mot apparemment insignifiant qu'il convient de souligner: les enfants de la classe préparatoire seront assujettis à une « partie » seulement du système lancastérien. Il y aurait lieu de parier un contre cent que cette « partie » ne comportait en aucune façon la lecture de la Bible sans commentaires. Ainsi le Dr Meilleur et ses collègues acceptaient la nouvelle méthode pédagogique dans la mesure où elle pouvait s'adapter à la mentalité du Canada français.

C'est, à notre connaissance, la première et la dernière indication de nos anciens journaux sur l'établissement du système lancastérien au col-

[22] *Le Canadien*, 7 octobre 1833.

lège de l'Assomption. En 1835, l'*Écho du Pays* du 10 septembre fera savoir que l'examen annuel a eu lieu récemment dans cette maison et a produit des résultats satisfaisants. Le nouveau système fonctionnait-il encore [23]? Avait-il même jamais été appliqué pour de bon? Ces questions restent sans réponse. Jusqu'à la veille de l'insurrection, le système lancastérien connaîtra des amis dans le Canada français, comme l'atteste le numéro du 6 avril 1837 de la *Minerve*, où sont consignés en quelques brefs paragraphes les avantages que l'Angleterre a retirés de l'adoption du nouveau mode d'enseignement. On aime proclamer encore une fois que, jusqu'ici, pas un ancien élève de M. Lancaster n'a été un repris de justice! Quand ils le veulent, c'est merveille comme ces chers anciens savent faire une réclame originale!

* * *

Bref, la politique qu'ont alors suivie nos pères fut celle d'un bon sens qui n'allait pas sans un gros brin de défiance à l'endroit des principes religieux dont s'inspirait le nouveau système. Quelques-uns de ces éducateurs de 1800 furent, en somme, des hommes d'assez bonne composition: ils ne refusèrent pas d'accommoder de pauvres mets canadiens à une sauce étrangère. Bientôt, il est vrai, les estomacs de la gent écolière réclameront autre chose, en Angleterre comme au Canada. L'œuvre conçue suscitait-elle à Lancaster plus de jouissance que l'œuvre achevée? Dans l'affirmative Lancaster a dû être un homme heureux!

II. — L'INSTRUCTION DU PEUPLE.

L'école lancastérienne ne fut au Canada français qu'un feu de paille. On a beau faire état de quelques textes publiés de 1806 à 1837 et monter en épingle trois ou quatre communications intéressantes que reproduisaient avec empressement les rédacteurs en chef des journaux de l'époque, ce serait pure coquetterie de prétendre que le Canada en général et le Canada français en particulier prolongèrent beaucoup la vie d'un système voué, dès sa naissance, à une mort précoce. Après la disparition comme

[23] Un autre paragraphe du même journal note que « les vacances de l'Assomption commenceront toujours le 1er septembre et finiront le 1er octobre ». Un seul mois de vacances! Les élèves à l'étude pendant la période des grandes chaleurs de juillet et d'août! Comme ils n'y allaient pas de main morte en certaines occasions, nos arrière-grands-pères!

avant la venue du météore, nos rares éducateurs eurent à résoudre le grand problème: l'instruction des enfants de nos villes et de nos campagnes.

Dès le premier quart du XIXe siècle, cette triste situation ne laisse pas d'émouvoir beaucoup des nôtres, y compris quelques-uns de nos habitants. Lisez par exemple les doléances de l'un d'entre eux dans l'*Aurore* du 24 mars 1817. Le brave homme a huit enfants qu'il chérit comme la prunelle de ses yeux. Il veut leur préparer un bel avenir; il songe donc à leur donner une bonne éducation; peut-être même pourrait-il « faire avancer dans les sciences » ceux de ses enfants qui montreraient de bonnes dispositions pour les études scientifiques. Il ne manque pas de constater que, dans sa paroisse, « il se trouve cinq à six habitants qui ont quelque éducation et ce sont les plus estimés, les plus aisés et aussi les plus raisonnables ». Afin d'éclairer sa lanterne, il consulte ses voisins dont les réponses le laissent perplexes. De guerre lasse, il s'adresse au rédacteur de son journal.

Est-ce le même habitant qui, un mois plus tard, assiège de nouveau le même rédacteur? Il semble bien que oui. La supplique devient plus pressante.

> Dites-moi donc, demande-t-il à M. Bibaud, si vraiement, il est nécessaire que je fasse instruire mes enfans, et si en le faisant je ne travaillerais pas à les rendre plus méchants et à faire leur malheur? Je ne vous demandais pas l'éloge de l'éducation: d'autres l'ont fait avant vous et avant Philips, comme vous pouvez vous en convaincre facilement en lisant Pline le Jeune, Cicéron, Bernardin de St. Pierre, Jean Jacques Rousseau, Mirabeau, Marmontel et tant d'autres écrivains célebres qui ont illustré le dernier siècle. Vous voyez que pour un Campagnard je lis d'assez bons auteurs.
>
> J'ai l'honneur d'être
>
> VOTRE SERVITEUR,
>
> L'habitant de la Campagne [24].

En effet, voilà un habitant qui a des lettres. Ce pseudonyme ne serait-il qu'une feinte? Il n'est pas défendu de le croire, encore que tous nos paysans n'aient pas été obligés, à cette époque, de bannir de leurs maisons les livres sérieux. Que l'un d'entre eux, favorisé par le sort, ait eu un goût prononcé pour la lecture et ait réussi à se constituer une petite bibliothèque; c'est là une hypothèse qui n'a rien d'invraisemblable. Mais,

[24] *L'Aurore*, 7 avril 1817.

la semaine suivante [25], un *Abonné* au même journal en profite pour faire, sur le sujet, des gorges chaudes. Ce père de huit enfants lit Rousseau? Songe-t-il alors à leur donner l'instruction que reçut *Émile?* Ou bien voudrait-il se confesser avec autant de cynisme que Jean-Jacques? Dans l'un et l'autre cas, au dire de l'*Abonné*, l'attitude de l'habitant confine au ridicule.

De toute façon, bon nombre de nos gens ne veulent pas alors piétiner sur place; ils ne savent où aller, mais ils éprouvent l'obscur besoin de rechercher des sentiers inconnus qui les conduiront — du moins ils l'espèrent — au temple de la Science, des Lettres, des Arts et même de la Gloire. Les nouveaux programmes d'enseignement sont à l'ordre du jour; pour échapper à l'ignorance, on les recherche avec avidité, tel le chevreuil pressé par une meute et s'élançant vers les grands lacs de nos forêts canadiennes. La méthode lancastérienne dont on attendait tant de bien a déçu ses adeptes? Qu'à cela ne tienne! Un clou chasse l'autre; une nouvelle méthode d'enseignement s'offre désormais aux pédagogues d'occasion ou de profession. Et c'est un autre *habitant de la campagne* qui en prône les bienfaits.

Au vrai, le nouveau projet n'était pas destiné à assurer à son auteur l'immortalité ou l'éternelle reconnaissance de ses compatriotes. Que préconise-t-il en somme? Rien de révolutionnaire: tout simplement l'introduction et la lecture obligatoire des journaux dans l'école primaire. Voulez-vous un paragraphe qui vous donne le ton et l'accent de cette exhortation?

> La lecture de la gazette l'emporte sur celle des livres sérieux en ce qu'elle exige moins de peine pour être comprise, et procure plus de plaisir à l'écolier: les sujets qui y sont traités doivent exciter sa curiosité, et l'intéresser par leur variété; et ce n'est pas peu que de trouver le secret de faire regarder aux enfans leur éducation comme un divertissement plutôt que comme un travail pénible. Combien qui ont perdu tout goût pour la lecture, pour n'avoir jamais rien lu que de sérieux et de triste?
>
> UN VRAI CANADIEN, *Habitant de la Campagne* [26].

Pourtant la lecture de tous nos anciens journaux ne procure, la plupart du temps, que des joies austères. N'oublions pas toutefois que

[25] *L'Aurore*, 14 avril 1817.
[26] *L'Aurore*, 28 mars 1818.

les manuels étaient alors excessivement rares, coûteux, obscurs et rébarbatifs. Au fond, l'habitant de la campagne a probablement raison: ce qui, aux yeux des gens du XXe siècle, semble être un rutilant paradoxe pouvait bien être pour lui un simple truisme. Plaignons ces pauvres écoliers de 1815 qui, pour se dérider le front, n'avaient d'autre recours que la lecture des annonces, des faits divers ou des considérations ordinairement filandreuses de nos anciens journaux.

Qu'importe! Voilà une nouvelle méthode qui s'offre aux éducateurs du Canada français. Sur ces entrefaites, un lecteur adresse au journal une mise au point. A son sentiment, cette méthode n'est pas nouvelle. Au *Vrai Canadien* il répond tranquillement ce qui suit:

> Je me rappelle avec plaisir, qu'en Janvier, 1792, cette méthode fut adoptée pour la première fois en cette Province par Monsieur Louis Généreux Labadie, Précepteur alors au Bourg de Berthier: et plusieurs fois j'ai vu ses jeunes Ecoliers s'amuser à lire les Gazettes dans le tems de leur récréation préférablement aux amusemens ordinaires des Ecoliers . . .

C'était assurément des braves! Honorons leur mémoire! Quant à ce bon Labadie, l'instruction du peuple était sa marotte. Est-ce ma faute si je ne puis lire sans une émotion vive deux autres paragraphes de la même communication?

> Dans le même tems, Mr. Labadie tint une Ecole gratis, pour les Enfans pauvres du lieu. Cette action louable à tous égards, et de la plus grande générosité, ayant été publiquement connue, fut généralement encouragée et soutenue, par les membres du *Club* constitutionnel de Québec et ceux de la Société de Montréal, et mérita de leur part à Mr. Labadie le titre de Maitre d'Ecole Patriotique, et ils l'admirent comme membre de leurs sociétés. Il reçut aussi beaucoup d'éloge de ses concitoyens dans les papiers publics . . .
>
> Son Altesse Royale le Prince Edward passant au Bourg de Berthier, en 1793, voulut bien annoncer au Seigneur de la Paroisse, chez qui il prenait son diner, qu'il avait à cœur la dite Ecole, et qu'il la mettait sous sa protection; ce qu'il fit quelque tems après en fesant parvenir à Mr. Labadie comme un témoignage de son estime et de sa bonté, un présent Royal pour son Ecole des pauvres.
>
> En insérant ceci, vous obligerez, Monsieur,
>
> UN CANADIEN, *Amateur des Sciences* [27].

Ce bon Labadie renouait ainsi une tradition déjà séculaire au Canada français: au XVIIe siècle, les Dames de la Congrégation enseignaient,

[27] *L'Aurore*, 18 avril 1818.

gratis pro Deo, à plusieurs sauvagesses. Chez nous, la gratuité de l'enseignement pour quelques enfants du peuple se confond avec les origines de la colonie. Combien de nos chefs de file du XIXe siècle — prêtres, évêques, professionnels ou hommes d'État — auraient vécu toute une vie, honorable certes, mais obscure, s'ils n'avaient pu compter à la fois sur la protection d'un bienfaiteur et le dévouement héroïque d'hommes enseignant, leur vie durant, pour rien, à peu de choses près.

Il semble bien toutefois que, dans le domaine éducatif, le laïc alors le plus méritant ait été Labadie [28]. En voilà un qui n'a pas ménagé sa personne pour procurer aux enfants du peuple les bienfaits de l'instruction. L'anecdote que vient de raconter le *Canadien amateur des Sciences* donne une trop faible idée du zèle du pauvre instituteur: sa vie fut un dévouement continuel — et peu lucratif! — à cette grande cause.

Quelques mois plus tard, dans le même journal, un autre correspondant burine en une page le portrait de Labadie. L'émouvant portrait! Je m'en voudrais de ne pas le reproduire ici tout entier:

> En 1775, Monsieur Louis Généreux Labadie, âgé alors de 7 ans, enseignait par charité, entre les écoles, 4 petits enfans de deux pauvres veuves, Laborde et Paschal, et le Cathéchisme à deux jeunes Négres.

Si les Dames de la Congrégation répandirent, à titre gracieux, l'instruction parmi les petites sauvagesses, Labadie se constitua l'instructeur bénévole de deux négrillons!

> En 1776, la petite école de Mr. Labadie était augmentée de 10 petits enfans pauvres. Alors Mr. son Père lui donna la permission de la tenir chez lui, et Messieurs Lester et Fargues, Négotiants, fournissaient les livres gratis.
>
> En 1778, Mr. Labadie entra au Séminaire de Québec, et entre ses classes il continuait toujours d'instruire ses petits disciples. A la fin il tomba malade avec un crachement de sang qui l'obligea de garder le lit. Comme il était fort estimé et chéri du Séminaire, sa grandeur Monseigneur Jean Olivier Briand, Evêque de Québec, l'obligea en 1781 de prendre l'air de la campagne; il fût recommandé à Mr. Renaud, Curé de Beauport qui prit soin de lui. Malgré son indisposition, Mr. Labadie établit une Ecole pour les enfans de ce village une fois par jour. Mr. le Curé et Mr. de Salaberry fournissaient gratis les livres . . .
>
> En 1801, Mr. le Curé Mailloux de St. Eustache, et les Citoyens de ce Bourg, formerent une souscription de 50 louis par an en faveur de Mr. Laba-

[28] Labadie aura bientôt, entre autres imitateurs, Joseph-François Perrault et le Dr Jacques Labrie. Un récit circonstancié de leurs généreuses initiatives se trouve aux pages 153, 154, 172 et 174 du tome premier de l'ouvrage de l'abbé Groulx: *L'Enseignement français au Canada*.

die qui l'accepta. Jamais Précepteur n'a été plus chéri que lui tout le tems qu'il y a résidé.

En 1805, Mr. Chenet, curé de Varennes, ayant entendu dire que la souscription ci-dessus était au moment d'expirer, et désirant d'avoir Mr. Labadie, lui fit une offre des plus gracieuses et lui en passa un écrit qui fut approuvé par sa grandeur Monseigneur Pierre Denaut, et accepté de Mr. Labadie, il y a été 8 ans. Mr. Deguise, Curé de la dite Paroisse l'a beaucoup regretté et la paroisse le regrette encore.

En 1810, plusieurs électeurs du comté de Surrey offrirent leurs votes à Mr. Labadie qui les remercia, en leur demontrant que son École et cette charge étaient incompatibles.

J'ai appris dernierement que Mr. Kimber, curé de Verchères; avait Mr. Labadie auprès de lui pour tenir son École, que ce généreux Curé loge le maitre dans une belle maison à lui appartenant, le paye et fournit les livres &c. Les Pauvres y sont admis gratis du maitre.

UN AMI DE L'ÉDUCATION [29].

Fallait-il que cet honnête Labadie aimât l'éducation populaire avec une hyperbolique furie pour résister aux appâts du suffrage universel! Fallait-il qu'il fût convaincu de la grandeur de sa cause pour préférer une vie modeste et pénible à l'ascension — alors facile pour les hommes instruits — dans la vie publique, à la fréquentation d'hommes d'État et peut-être à l'exercice de hautes fonctions. Un peuple qui produit de tels hommes ne mérite pas le reproche d'avoir tenu en mince estime l'instruction populaire. C'est bien aussi l'opinion d'un autre journal canadien: « Il faut dire néanmoins à la louange des habitans du pays, écrit le rédacteur sans sourciller, qu'il n'y a pas de peuple au monde plus amateur de l'éducation. Il y a des paroisses qui ont fourni des sujets dans toutes les professions; et l'on doit cela au zèle et à la persévérance de quelques individus [30]. »

Pourquoi faut-il que d'autres compatriotes de Labadie n'aient, en aucune façon, partagé son enthousiasme! Quelques-uns d'entre eux considéraient alors l'instruction avec une indifférence qui ne laissait pas d'avoir quelques rapports avec le mépris ou l'hostilité sourde. Ils lésinaient avec leur devoir. *Le Vieux Chrétien* s'en plaint amèrement en 1820. Il aimerait les faire rentrer dans le rang. Il pose en principe que le maître d'école doit être aussi respecté que le juge de paix, puisque tous

[29] *L'Aurore*, 22 août 1818.
[30] *Le Canadien*, 3 janvier 1821.

deux rendent service à l'État. En fait, les habitants sont loin d'accorder au maître d'école la considération qu'il mérite; ce préjugé écarte de la carrière de l'enseignement bon nombre de personnes recommandables. Pour remédier à cet inconvénient, « il faudrait faire des maîtres comme on fait des notaires, des soldats . . . Formez un établissement entièrement dirigé vers ce but [31]. » Court mais éloquent plaidoyer en faveur des écoles normales; si l'auteur ignore le mot, il préconise la chose. Plaidoyer opportun quand on songe au rôle soutenu par l'école normale supérieure de Paris dans la vie intellectuelle et littéraire de la France du XIXe siècle.

Le 1er mars 1821 se tient, à Saint-Charles, une assemblée des principaux habitants de la rivière Chambly. C'est probablement la première du genre, dans cette région: on veut faciliter l'éducation du peuple [32]. Tantôt on paye de belles paroles, tantôt aussi on paye de sa personne. Dans le mois de septembre de la même année, le Dr Labrie reçoit un hommage discret qu'il convient de monter en épingle:

> Qu'il soit ici permis, écrit un correspondant, de payer au Docteur *Labrie* le tribut de reconnaissance qu'il merite à si juste titre. Non content d'avoir fourni une maison spacieuse pour l'école, il a eu la generosité de consacrer une partie de son tems à veiller à l'avancement des élèves: et de plus s'est cotisé avec quelques amis pour acheter les livres qui furent alors distribués [33].

Tout commentaire flétrirait la beauté d'un pareil geste. Qu'il suffise d'ajouter que des actes de cette nature, marqués au coin d'un dévouement si magnanime, ne sont pas rares chez les Canadiens de 1800.

Le numéro du 28 août 1822 de la *Gazette canadienne* ainsi que plusieurs numéros subséquents sont remplis de longs articles sur l'importance de l'éducation. Plus tard, un Canadien français de l'Assomption cherche, dans une feuille montréalaise, ce qu'il croit être la quadrature du cercle: comment répandre l'éducation dans la province sans recourir à « de nouvelles taxes? Et alors quel murmure, quelle clameur, quelle agitation parmi les citoyens de tous cotés [34]! » En 1831, dans le *Canadien*, numéro du 23 juillet, reproduction du rapport fait par M. Cuvier sur les

31 *Le Spectateur canadien*, 27 mai 1820.
32 *Le Canadien*, 11 avril 1821.
33 *Le Canadien*, 26 septembre 1821.
34 *La Minerve*, 10 août 1829.

écoles primaires de Hollande: on ne refuse donc pas de demander à l'étranger des renseignements sur l'instruction populaire [34bis].

Quand des amateurs discutent d'éducation, ils ont une tendance naturelle à se perdre dans des considérations secondaires ou à verser dans un dogmatisme qui masque mal leur ignorance; leurs propos abondent en paradoxes qui sont souvent des vérités trop vieilles ou trop jeunes. Beaucoup de ceux qui ont jusqu'ici pris part à la discussion étaient d'incorrigibles discoureurs. A la fin de cette année 1831, un homme pose enfin le problème de l'instruction dans toute son ampleur: c'est le Suisse Amury Girod, individu douteux lors de l'insurrection de 1837, mais pédagogue très sensé six ans auparavant. Cueillons à l'aventure quelques paragraphes judicieux de sa longue communication sur *Un système d'Éducation publique au Bas-Canada:*

> Celui qui s'occupe de l'éducation autrement que d'un moyen d'acquérir du bien; mais comme d'une des bases de bonheur et de puissance des peuples; celui qui ne la considère pas seulement comme un moyen de s'assurer une position honorable dans la vie; mais qui y voit le grand moyen par le quel la civilisation étend son domaine, celui là ne manquera pas d'en venir bientôt au résultat, qu'elle est un objet, dont les gouvernemens surtout représentatifs *doivent* s'occuper sérieusement . . .
>
> Lorsque dans un corps législatif il s'agit d'éducation publique, il est du devoir des législatures de commencer par celles des masses, et tout en considérant chaque branche de son *système* comme un entier quant à ceux dont ils s'occupent, de réunir toutes les branches tellement que l'une ne sauroit exister sans l'autre. La première école à fonder c'est donc *l'école élémentaire* [35].

Au lieu de se fourvoyer dans l'insurrection où il trouva une mort ignominieuse, pourquoi Girod n'a-t-il pas borné ses désirs à l'amélioration du système d'enseignement bas-canadien? Pour d'autres, cette question n'était qu'un prétexte à des jeux de plume dont on sent toute la puérilité; pour lui, elle doit être l'objet des plus importantes études du gouvernement. Vérité évidente aujourd'hui, mais alors peu souvent énoncée.

A partir de ce moment, il semble que les correspondants de nos divers journaux s'élèvent plus facilement à des considérations pertinentes

[34bis] Le rapport de Victor Cousin « sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays d'Allemagne et particulièrement en Prusse » commence alors à susciter maints commentaires dans le Bas-Canada (voir LUCAS, *Lord Durham's Report*, vol. I, p. 237).

[35] *Le Canadien*, 3 décembre 1831.

sur les véritables bienfaits de l'éducation; il leur arrive plus souvent d'entrevoir la nécessité de hausser le niveau des études au Bas-Canada pour permettre l'éclosion d'une littérature nationale. Un certain *Solitaire* voit dans l'éducation « une des premières nécessités sociales »; c'est elle qui explique, en somme, pourquoi « chaque pays occupe sur l'échelle des nations une place plus ou moins élevée [36] ». Un *Ami de l'Éducation* « qui a tant à cœur le progrès et l'avancement des sciences et des arts utiles en cette province [37] » félicite la législature qui a voté des sommes d'argent considérables pour le soutien de nos maisons d'enseignement. Le 1er janvier 1833 arrive, de Saint-Charles, la nouvelle qu'un nouveau journal appelé *L'Écho* sera bientôt lancé dans le public. Quelle conception l'*Écho* se fait-il de l'éducation? Voici une phrase du prospectus qui nous l'apprend: « Parmi les moyens de répandre les lumières chez un peuple et d'avancer rapidement sa civilisation, le plus efficace, sans doute, et le plus nécessaire, est l'éducation [38]. » De nos jours, il est vrai, le premier venu trouve ces vérités tout seul et ne dérange pas le public pour si peu; il y avait quelque mérite à insister là-dessus dans le Canada français de 1833.

Un autre trait du nouveau journal est la hardiesse avec laquelle il s'aventure sur un terrain délicat; il rend les Anglo-Canadiens responsables, dans une certaine mesure du moins, des insuffisances de l'enseignement populaire au Canada français. Toute révérence gardée aux maîtres du pays, il leur dit bientôt de dures vérités: leur opposition à la passation de lois aptes à favoriser l'essor de l'enseignement chez les Canadiens français, le maintien d'institutions anglicisantes et la détention de biens dont les revenus devaient être partiellement assignés à l'éducation [39]. On reconnaît ici deux doléances dont font alors état tous nos éducateurs: l'Institution royale et les biens des jésuites; ces biens firent retour à la Couronne en 1775, deux ans après la suppression de l'ordre, par le pape Clément XIV.

Après avoir tenu ces propos antianglais, le journal se rabat sur des principes de la plus saine pédagogie: l'importance de l'éducation de la première jeunesse et la nécessité d'adapter l'enseignement au milieu où il

[36] *Le Canadien*, 8 juin 1832.
[37] *Id.*, 30 novembre 1832.
[38] *Le Canadien*, 11 janvier 1833. Voir aussi *La Minerve*, 21 janvier 1833.
[39] *L'Echo du Pays*, 28 février 1833.

est répandu. Ici, un écrivain de haute valeur n'a pas même daigné signer des lignes du plus vif intérêt; c'est une page que devraient relire et méditer tous ceux — si nombreux en nos jours où les démocraties jouent leur va-tout — qui ont soudainement découvert l'urgence d'asseoir l'enseignement populaire sur des fondements démocratiques. D'abord, une distinction opportune entre « l'instruction qui ouvre l'esprit » et « l'éducation qui forme le caractère [40] ». Puis ces phrases surprenantes, voire prophétiques; il faudrait regretter qu'elles n'eussent pas été écrites en 1833:

> Toutes les familles crieraient peut-être au despotisme, si on voulait les forcer à donner une éducation uniforme et analogue à la forme du gouvernement sous lequel elles sont destinées à vivre. Cependant il est évident qu'une éducation républicaine dans une monarchie, sème des révolutions; que des enfans qui, au sein d'une république seraient élevés dans des principes d'ambition et de monarchie renverseraient un jour ou défendraient mal les lois de leur pays, et que, sous une constitution libérale et mixte, l'impression faite par des principes trop populaires ou trop despotiques. préparerait pour l'avenir des factions et des déchiremens.
>
> Les anciens y pensaient plus que nous; aussi chaque peuple avait alors un caractère national qui nous manque; nous livrons l'esprit à l'école et le caractère au hazard [41] . . .

Le caractère national! Ne songe-t-on pas déjà à l'éducation nationale, aujourd'hui au premier plan de nos préoccupations?

Dans le cher Canada français de 1800 tout s'improvise, souvent même les instituteurs et les institutrices. L'enseignement populaire s'organise tant bien que mal par des dispositions fragmentaires et sporadiques prises au jour le jour. Déjà se fait sentir le besoin d'écoles normales. L'*Écho du Pays* se rend compte qu'il faudrait « commencer par l'éducation de ceux qui doivent former les autres ». Et à ceux qui se demandent s'il vaut mieux élever l'enfance par la force de la raison ou par celle de l'autorité, elle répond que « dans cet âge si tendre, on est plus susceptible d'obéissance que de persuasion [42] ». Rousseau n'eût pas contresigné ces assertions.

Bref, l'*Écho du Pays* semble avoir été créé et mis au monde pour promouvoir l'instruction populaire. On ignore trop que, de 1833 à 1836 notamment, il consacre une colonne de presque tous ses numéros à

[40] *L'Echo du Pays*, 4 avril 1833.
[41] *L'Echo du Pays*, 2 mai 1833.
[42] *L'Echo du Pays*, 9 mai 1833.

cette grande cause. A travers les opinions et les idées pédagogiques alors débattues, il se promène avec bonhomie, en égrenant sur sa route conseils et jugements généralement opportuns. Une émouvante sincérité et un optimisme généreux émanent de ces lignes anciennes comme d'une fleur le parfum. Ah! non assurément: ces pionniers n'étaient pas des médecins tant-mieux; c'est bien à tort qu'une certaine postérité oublieuse a imprimé sur leur front les stigmates de l'insouciance et de l'incuriosité.

Les amateurs de variétés pédagogiques consulteront avec plaisir et profit le numéro du 24 septembre 1835 de l'*Écho du Pays:* ils pourront prendre connaissance d'un vaste « plan d'éducation publique » et d'un « nouveau cours d'étude » préconisant, entre autres réformes, une taxe paroissiale pour les fins de l'enseignement, l'instruction obligatoire et l'enseignement de la philosophie en français. Les spécialistes en instruction populaire n'ont qu'à feuilleter le numéro du 8 octobre 1835 du même journal pour y découvrir un palmarès dressé, dans l'ordre suivant, à la gloire des éducateurs du peuple: De la Salle, Gaultier, Bell, Lancaster, Rochon, Niemeyer, Pestalozzi, Dinter, Girard, Jacotot.

Moins d'un an avant l'insurrection de 1837, alors que l'action est sur le point de supplanter les harangues et les écrits, un comité nommé à Montréal pour développer l'instruction populaire trouve le moyen de rédiger une circulaire destinée au peuple. L'auteur se garde bien de noyer sa pensée dans un déluge de mots ou de parler un langage de pédant ou de savantasse. Il déclare simplement, entre autres choses, ce qui suit: « Sans l'éducation l'homme ne peut faire à ses semblables tout le bien qu'ils ont droit d'en attendre dans la société . . .; le comité sent toute l'inutilité de ses efforts sans la coopération du peuple de cette province . . .; il y a maintenant dans tout le monde chrétien et civilisé une excitation intense au sujet de l'éducation [43]. » Il semble bien qu'une trop longue abstinence a rendu affamés ces pionniers de l'instruction populaire en notre pays.

Quelques mois à peine avant l'insurrection, un plan d'éducation élémentaire est proposé dans la *Minerve* [44]. Les clameurs des combats de Saint-Denis et de Saint-Charles ne réussiront pas à oblitérer chez nos chefs et nos sous-chefs le goût de l'instruction populaire. Pendant l'au-

[43] *La Minerve*, 19 décembre 1836.
[44] *Id.*, 22 juin 1837.

tomne tragique de 1837, le remuant Amury Girod, pauvre capitaine, mais bon pédagogue, remplit des pages et des pages de la *Minerve* avec une vaste synthèse sur l'enseignement au Canada français depuis la conquête [45]. L'ennui que plusieurs paragraphes de cette diatribe vous procure est bien compensé par les généreuses impatiences qu'elle suscite en vous. Avec quelle ardeur ces gens se vouent à une cause alors si importante! Avec quel élan allègre et quelle pétulance juvénile s'engage-t-on sur le sentier du progrès! Heureux pays, tout de même, où la passion du savoir peut naître, se développer et se maintenir en dépit de tant d'obstacles.

Enfin, dix-neuf jours avant le combat de Saint-Denis, l'éphémère Confédération des Six Comtés lance au peuple du Canada, par l'intermédiaire d'un journal montréalais [46], une retentissante adresse où elle clame son indignation et sa douleur de voir le collège des jésuites converti en caserne et retenu à l'usage d'une soldatesque; c'est, ajoute-t-on, un fait « sans parallèle même parmi les Goths et les Vandales »! On y consent volontiers: si les Goths et les Vandales n'ont eu aucun démêlé avec les jésuites, c'est probablement parce que cet ordre religieux n'existait pas au Ve siècle! Mais cette exagération ne messied pas quand elle émane de pareilles sentinelles de la pensée française en Amérique du Nord.

(*à suivre*)

Séraphin MARION.

---

[45] *Id.*, numéros du 14 septembre, des 2 et 12 octobre
[46] *L'Ami du Peuple*, 4 novembre 1837.

LETTRES AMÉRICAINES.

Filiation de Mark Twain

Au témoignage des critiques américains, les meilleurs romans dus aux écrivains de leur pays, depuis bientôt un siècle, sont *The Scarlet Letter*, de Hawthorne, et *The Adventures of Huckleberry Finn*, de Mark Twain. Ils datent de 1850 et 1885. Ni l'un ni l'autre ne vieillit. Leur pérennité, ils la doivent à la vérité humaine dont ils débordent, plus qu'aux qualités littéraires de leurs auteurs, plus qu'au décor, au milieu décrit. A ce jour, et compte tenu des écoles, ces ouvrages ressortent parmi des milliers, attribuables au génie américain. Le livre de Hawthorne peint les mœurs rigides de la Nouvelle-Angleterre, au moment où le puritanisme d'Endicott pèse sur les populations; celui de Mark Twain, moins sévère, raconte les frasques d'un enfant dans la vallée du Mississipi, vers le milieu du siècle dernier. Huck Finn est un gamin vivant, comme il s'en trouve partout. Il amuse et il plaît. On ne saurait voir en lui un gamin particulier, mais le gamin classique, reconnaissable en tous lieux.

La littérature française, pour une, s'intéressa souvent aux problèmes du jeune âge. Romans de l'enfance ou de l'adolescence; éveil à la vie, éveil aux passions. De mémoire, et sans sortir de la période moderne, de nombreux titres se présentent à l'esprit: Jules Vallès, *L'Enfant;* Pierre Loti, *Le Roman d'un enfant* et *Prime jeunesse;* Anatole France, *La Vie en fleurs;* René Boylesve, *L'Enfant à la balustrade* et *La Becquée;* André Lafon, *L'Élève Gilles;* François Mauriac, *La Robe prétexte, L'Enfant chargé de chaînes;* Jacques de Lacretelle, *La Vie inquiète de Jean Hermelin, Silbermann;* Raymond Radiguet, *Le Diable au corps;* Jean Viollis, *L'Oiseau bleu s'est endormi;* Marcel Hofer, *Le Cheval blanc;* Franz Hellens, *Le Naïf.* La liste pourrait s'allonger. Le chef-d'œuvre d'Alain-Fournier, *Le Grand Meaulnes,* se rattache au genre. De même certaines

autobiographies comme celle d'André Gide, *Si le grain ne meurt*, qui rappellent la manière de Jean-Jacques ou de Musset. Tous ces livres constituent des confessions, directes ou indirectes, qui éclairent sur les écrivains. Si attachants qu'ils soient, aucun ne s'attarde, sinon en passant, au garçonnet frais émoulu de l'enfance, en route pour l'adolescence. Aucun ne s'arrête un peu longuement aux enthousiasmes, aux illogismes et aux abattements de l'âge ingrat. A cette époque de crise, le garçon possède pourtant une vie personnelle, riche de projets nébuleux et de désirs contrariés. Il semble n'avoir place nulle part, fait l'homme parce qu'il ne l'est pas, et son exubérance se traduit par des espièglerie innommables. Sans doute il y a, en marge des ouvrages nommés, cette fantaisie achevée: *Poil de Carotte*. Mais *Poil de Carotte*, plus qu'il n'étudie l'enfant, reflète la mélancolie amère, le persiflage et l'humour à froid de Jules Renard, si apparents aux pages de son œuvre, en particulier de son *Journal*.

De l'enfance à l'adolescence, on constate comme un moment d'arrêt, ou mieux de transition. Plus que la fillette, absorbée déjà par l'instinct maternel, le garçon éprouve une sorte de déséquilibre. Dédaignant les jeux de l'enfant, ceux de l'homme ne l'attirent point. Hors sa mère, il méprise les femmes. Il bouge sans cesse, son besoin de mouvement n'ayant d'égal que son abandon aux impulsions ou sa légèreté. C'est l'âge où il déniche les oiseaux, se moque de l'étude, fume et apprend à nager en cachette. C'est l'âge où, ne trouvant plaisir qu'à la dépense physique, il siffle en longeant le soir les cimetières, pour se prouver à lui-même qu'il ne craint pas les morts. Cette somnolence éveillée dure jusqu'au jour où il prend conscience de la femme, en l'occurrence une fillette sage qui lui sourit. Dès lors, il nettoie ses chaussures et commence de se peigner. C'est l'entrée dans l'adolescence.

Il appartenait à Mark Twain de devenir le romancier de l'âge ingrat. S'il a des devanciers dans la psychologie du gamin, il les dépasse tous. On le compare parfois à Thomas Bailey Aldrich, lui aussi Américain, à cause de cet ouvrage estimé qui s'intitule *The Story of a Bad Boy*, antérieur de seize ans à *Huckleberry Finn*. Le héros, Tom Bailey, n'est pas le premier type de garçonnet popularisé aux États-Unis, mais les autres n'ont qu'une valeur épisodique, si l'on peut dire. Les jeunes sacripants de Cooper et de John Townsend Trowbridge (1827-1916) ne retiennent pas

longtemps l'attention. Le premier en Amérique, Aldrich campe un garçon vrai, se comportant comme un être humain, avec qualités et défauts de son âge [1]. Son exemple sollicite Mark Twain, qui donne en 1876 ses *Adventures of Tom Sawyer*. Comme Aldrich, il tente de s'écarter du petit gars conventionnel, obéissant et poli, studieux, respectueux des aînés et de la propriété d'autrui, orgueil du foyer et gloire de sa classe. Cet enfant idéalisé se rencontre rarement. Tom Sawyer, lui, est un mauvais garnement dans le sens plein du mot, comme il s'en trouve partout. Il n'y a rien à son épreuve. Il est la vie même. Mais l'un de ses compagnons de jeux et d'espièglerie point déjà, qui l'emportera sur lui comme caractère. C'est Huck Finn, fils de l'ivrogne du village, qui admire Tom au point de désirer s'instruire — condition qu'il juge indispensable, — pour faire partie de la bande de chenapans qu'il organise. En maintes circonstances, Huck relègue dans l'ombre le personnage central. Au vrai, Huck est Mark Twain lui-même, autant que le jeune gueux qui lui sert de modèle. Quand l'écrivain, après de nombreux atermoiements, lui consacre tout un livre en 1885, la critique ne s'y trompe point. L'ouvrage est si vrai, si humain, si près de la réalité, qu'on ne saurait se méprendre sur sa signification. C'est le chef-d'œuvre de Mark Twain.

L'écrivain naît à Florida, Missouri, en 1835. Il suit peu après sa famille à Hannibal, dans le même État. Le village baigne ou presque dans le Mississipi, qui traverse du nord au sud le pays. Le jeune Samuel L. Clemens, que le monde connaîtra sous le pseudonyme de Mark Twain, fréquente ses rives plus que l'école. Orphelin à douze ans, il entre en apprentissage dans une imprimerie, et c'est comme imprimeur qu'il séjourne successivement à Saint-Louis, New-York, Philadelphie, Keokuk, Cincinnati. En 1857, à la suite d'une conversation au bord de l'eau, la fantaisie lui prend de s'initier aux mystères du pilotage. Le fleuve grouille d'activité, et pendant quatre ans, Mark Twain regarde, observe, enregistre. Typographe, il se familiarisa avec la phrase écrite; pilote, il prend contact avec les formes de la vie. Maintes variétés du type américain défilent sous ses yeux, à bord du bateau comme aux endroits où il débarque, sur un parcours de douze cents milles: commerçants et planteurs, aventuriers de toute farine, matelots et débardeurs, esclaves et leurs maîtres,

[1] Arthur Hobson QUINN, *American Fiction*, 1936.

miséreux à peau blanche non moins esclaves que les nègres, rats de cale, acteurs, musiciens ambulants, souteneurs et filles de joie. Le Mississipi semble alors le rendez-vous de l'humanité, et Mark Twain se mêle chaque jour à la foule. Après quatre ans de cette existence, il cherche fortune dans le Nevada, continue vers l'ouest jusqu'à San-Francisco, où on le retrouve journaliste.

Entre temps, il sert avec les troupes confédérées, pendant la guerre civile. Si à trente ans il ne compte pas une ligne à son actif, hors sa collaboration aux journaux, il sera bientôt l'un des écrivains célèbres de son pays, acclamé en Europe comme en Amérique. Et voilà le cas singulier d'un homme qui ne fréquenta que rarement l'école, devenu l'une des gloires littéraires de sa génération. Ici paraît l'influence du milieu, et davantage la formation régionaliste de l'écrivain. Élevé sur le Mississipi, Mark Twain chantera surtout le Mississipi. Ses meilleurs livres naissent du fleuve, un peu comme Vénus naquit, selon la légende, de la mer. Cela s'explique: Mark Twain a depuis l'enfance la passion du fleuve, n'ignore pas un détail le concernant. Si d'autres aspects de la vie américaine l'attirent, aucun ne frappera jamais son imagination comme le spectacle sans cesse renouvelé qu'offre le père des eaux.

Huckleberry Finn reflète Mark Twain, son enfance assoiffée d'horizons neufs, sa jeunesse et ses expériences sur le fleuve, l'humanité pittoresque qui tire son existence du Mississipi et de ses alluvions, des cultures confiées aux terres qu'il arrose. Cette humanité, l'écrivain la vit à l'œuvre, dans ses jeux, ses heures tragiques, ses deuils. Quand il traite de cette matière, il n'invente rien. Il lui suffit de puiser dans son fonds. Aussi l'accent de vérité n'éclate jamais autant que dans contes et romans qui traduisent l'âme du petit pays. Autre illustration de cette ancienne vérité: qu'on ne saurait exprimer que ce qu'on connaît. Le Mississipi de Mark Twain, il palpite et déborde dans deux contes, *The Man that Corrupted Hadleyburg* et *The $30,000., Bequest,* dans *Life on the Mississipi,* certaines parties de *Roughing It,* dans *Tom Sawyer* et *Huckleberry Finn.*

Ouvrage régionaliste, *Huckleberry Finn* est aussi le roman du garçon à l'âge ingrat. Ni la littérature française, ni l'anglaise, n'offre son pendant. Un livre unique. Non seulement il crée un genre, mais il sus-

cite à l'auteur des disciples, et l'on note que ceux-ci sont américains. Comme le roman d'Aldrich, *The Story of a Bad Boy*, inspire à Mark Twain son œuvre capitale, Tom Sawyer et Huck Finn suggèrent à Edgar Lee Masters son *Mitch Miller*, si près des modèles que ses jeunes personnages, Mitch et ses compagnons, croient à l'existence de Tom Sawyer comme à celle de Dieu, et rêvent de le rencontrer un jour, en chair et en os. Leurs aventures continuent, dans l'Illinois, celles de Tom dans le Missouri. Comme *Tom Sawyer* se prolonge dans *Huckleberry Finn*, *Mitch Miller* donne naissance à *Skeet Kirby*, et Masters admire tellement Mark Twain qu'il emploie ses procédés pour rendre vraisemblable son propre récit. Comme lui, il écrit à la première personne, et le narrateur, héros du livre, use du vernaculaire propre aux gamins de l'Illinois, comme Huck du dialecte du Missouri rural. L'influence d'*Huckleberry Finn* perce encore, avec le même souci de réalisme, dans des œuvres aussi récentes que *Spring Storm* (1936), d'Alvin Johnson; *The Yearling* (1938), de Marjorie Kinnan Rawlings; *River of Earth* (1940), de James Still — pour ne mentionner que quelques titres. L'ouvrage de Marjorie Kinnan Rawlings, qui valut à son auteur le prix Pulitzer de roman, est certes le plus puissant, et à nos yeux l'un des plus parfaits chefs-d'œuvre du régionalisme littéraire. Il se localise en Floride. Régionalistes également, *Spring Storm* évoque le Nebraska d'autrefois, et *River of Earth*, le Tennessee misérable des mineurs de charbon, sans cesse à la recherche de travail et de pain.

The Adventures of Tom Sawyer paraît en 1876, mais le livre reste inséparable d'*Huckleberry Finn*, qui voit le jour neuf ans plus tard. Mark Twain peint dans le premier un garnement fort remuant, capable des audaces comme des générosités de son âge. C'est le gamin vrai, non le gamin tel qu'on désirerait qu'il fût. De là son charme, son universalité. Il désobéit plus souvent qu'à son tour, fuit l'école, fait enrager les villageois de Petersbourg — où l'auteur évoque le souvenir d'Hannibal, — use de stratagèmes compliqués pour se soustraire aux tâches exigées de lui. De facture lâche, le livre met en relief la manière désinvolte de l'écrivain. Si le lecteur garde le souvenir d'incidents, plutôt que de l'ensemble, c'est à cause du naturel des situations, de la justesse des caractères. La plupart des jeunes Américains se reconnaissent en Tom Sawyer. Hors de

son milieu, de ce décor du Mississipi cher à Mark Twain, son garçon garderait sa vraisemblance en n'importe quel pays. Autour de lui s'agitent une demi-douzaine de camarades des deux sexes, que domine ce voyou déguenillé, Huck Finn. Admirateur de Tom, Huck s'impose à tel point qu'on se demande s'il ne le supplantera pas, comme figure centrale du récit? Il a tant d'allant, de spontanéité, qu'il force la sympathie malgré certains aspects troublants de sa nature [2].

Quand Mark Twain annonce la publication d'*Huckleberry Finn*, le livre est attendu depuis longtemps. Dès 1876, *Tom Sawyer* terminé, l'écrivain confie à Howells [3], son intention d'écrire à la première personne un nouveau roman, à propos d'un enfant de douze ans. Il commence son travail, s'en désintéresse pour y revenir en 1880, l'abandonne une seconde fois, le reprend en 1883, le termine enfin, en 1885. Admises les faiblesses de la dernière partie, l'unité de l'ouvrage et le rendu des caractères sautent aux yeux. Mark Twain raconte sa jeunesse, l'enjolive d'épisodes fantaisistes qu'une autobiographie rigoureuse ne tolérerait pas. Le livre évoque les années passées à Hannibal, dans cette partie du Missouri qui n'est ni le Nord, ni le Sud américain, mais se trouve à cheval sur l'un et l'autre. La vie de la région s'identifie avec celle du fleuve immense, dont les crues périodiques, plus ou moins gonflées, comblent ou ruinent ses riverains. Le somnolent village offre l'aspect d'un carrefour cosmopolite, où se joignent sans se fondre deux formes de civilisation: celle des États non esclavagistes, toute d'initiative et de fébrilité, brûlant les étapes dans la course aux affaires; cette autre, passive, indolente même, respirant la douceur de vivre propre aux États du sud-est, enrichis par le labeur des esclaves et se permettant, en raison de leur opulence, les raffinements de culture des peuples vieillis.

Dès l'enfance, Mark Twain sent les contrastes autour de lui. En compagnie des gamins de son village, il contemple le flot lent ou agité du fleuve, boueux la plupart du temps, qui roule depuis des siècles vers les contrées merveilleuses du sud que sont le Kentucky, le Tennessee et l'Arkansas, le Mississipi et la Louisiane. Pilote enfin, l'écrivain voit le paysage, les cultures, les populations et les mœurs que si souvent il imagina.

[2] Cf. Carl VAN DOREN, *The American Novel*, 1921; Walter Fuller TAYLOR, *A History of American Letters*, 1936.

[3] Le romancier William Dean Howells (1837-1920).

Il pousse jusqu'à la Nouvelle-Orléans, où descendants de Français et d'Espagnols, nègres et mulâtres de teintes multiples, fils de vingt nationalités, donnent à la ville maritime, en se mêlant à l'élément anglo-saxon, une atmosphère fortement colorée. Son enthousiasme juvénile et ses ambitions déçues, l'appel qu'il ressent vers les espaces neufs, il les communique à Huck Finn, qui devient son porte-parole et son sosie, dans le recul enchanté d'un passé nimbé d'or. Ce qu'il ne pouvait accomplir enfant, son héros de douze ans, insouciant et heureux comme il aurait voulu l'être, le réalisera. *Huckleberry Finn*, c'est le rêve que porte en son cœur pendant près de quarante ans, sans pouvoir jamais s'en libérer, le monsieur à cheveux blancs qu'est devenu l'écrivain. Mark Twain s'y abandonne à chaque page, à chaque paragraphe, avec la faconde et le charme qui lui appartiennent, son humour, sa désinvolture souriante, son penchant pour l'exagération et la galéjade. Écrit à la première personne, dans ce langage peu grammatical des galopins délurés dont il fut, dont il serait encore s'il le pouvait, son livre s'impose par l'impression de vérité, de crédibilité — comme dit Paul Bourget, — qui s'en dégage.

Deux ouvrages antérieurs de Mark Twain, *Life on the Mississipi* et *Tom Sawyer*, contiennent en germe *Huckleberry Finn*. Le premier fournit l'élément descriptif; le second, le personnage principal et quelques figures secondaires. Fils d'un vaurien, buveur et joueur, Huck grandit au hasard, se débrouille au meilleur de sa connaissance, dans un milieu peu sympathique aux enfants errants et mal élevés. Un soir qu'il regagne sa cabane du bord de l'eau, il trouve son père mort, apparemment assassiné. Il décide sur-le-champ d'en finir avec son existence misérable. Depuis des années le désir le hante de voir le monde, de s'abandonner au courant du fleuve, fuyant vers des cieux tropicaux. Il s'embarque sur un radeau et le pousse au large. Il n'a en vue aucun objet, ni aucune destination. Il voguera vers l'inconnu, le merveilleux, le chant de sirène qu'est la promesse de l'avenir, ornée par sa rêverie. Le nègre Jim, esclave fugitif, se joint à lui, et les voilà inséparables. C'est la grande aventure. Huck n'ignorera plus un détail du fleuve. Le climat est doux et la vie n'offre rien de compliqué, à la condition qu'on la veuille simple. On couche n'importe où, à la belle étoile. On mange le poisson pris à la ligne, les fruits chipés sur les berges. Un double danger s'ajoute aux difficultés

d'une navigation primitive: à douze ans, Huck doit compter avec les durs à cuire qu'il rencontre, et Jim risque à tout moment d'être questionné, arrêté, renvoyé à son maître. Les voyageurs naviguent de jour et de nuit, selon les événements. Le fleuve nocturne succède au fleuve ensoleillé. Chaque rive attire et inspire la crainte. Qu'y va-t-on trouver? A coup sûr l'inattendu, sous les formes les plus émouvantes. Huck et son compagnon, aussi enfant que lui, attaché à lui comme un chien, en voient de toutes les couleurs. Ils s'initient et prennent part, en témoins souvent involontaires, à des péripéties inimaginables, parfois ridicules, à l'occasion tragiques.

Mark Twain possède une préparation peu ordinaire, pour insuffler la vie à son héros. Il connaît le Mississipi sur le bout du doigt, et Huck Finn c'est lui-même, tel qu'il fut jadis intérieurement, tel qu'il se désirait extérieurement. Huck ment, fume comme un homme, ne se sent nullement étouffé de scrupules, quand l'envie lui prend de saccager un jardin. Jamais cependant il ne cesse d'être vrai, réel, logiquement lui-même, affichant les défauts et aussi les qualités de son âge. Tour à tour il se révèle généreux, loyal, rusé, plein de ressources, surtout foncièrement honnête, dans les choses essentielles. *Huckleberry Finn*, c'est pour Mark Twain le triomphe, couronnement d'une œuvre déjà abondante. Il enrichit la littérature d'un type, celui du garçonnet hésitant au seuil de l'adolescence, abandonné à sa fantaisie et à son imagination, à un moment où aucun souci ne l'effleure.

Huck Finn comptera de nombreux frères dans les lettres américaines. Ils viennent tardivement, à cause de la perfection du modèle, comme les romans de l'avarice ne suivent que de très loin l'*Eugénie Grandet* de Balzac. Entre la publication d'*Huckleberry Finn* et celle de *Mitch Miller*, d'Edgar Lee Masters, il s'écoule trente-cinq ans. Pour ne pas errer, ni courir le risque de donner dans la pâle imitation, Masters recourt à un stratagème ingénieux, qui ressemble au procédé de Jules Lemaître quand il reprend à son compte, dans *En Marge des vieux livres*, les personnages des littératures classiques. Mitch Miller et ses amis lisent et relisent *The Adventures of Tom Sawyer*. Ils savent l'ouvrage par cœur. Ils en demeurent tellement impressionnés qu'ils croient à l'existence physique de Tom, et brûlent du désir de le rencontrer. Entre temps, ils mettent tout

en œuvre pour l'imiter. Masters est un satiriste, comme le prouve son recueil si cruel de poèmes: *The Spoon River Anthology* (1915). Autobiographique en grande partie, écrit à la première personne comme *Huckleberry Finn*, et dans la langue fruste d'un gamin qui se moque de la syntaxe, son roman de l'enfance équivaut à un document, quasi photographique, sur la vie méticuleuse et rapetissée d'un centre rural de l'Illinois. Masters se range ici dans le clan amer qui s'attaque, depuis E. W. Howe (*The Story of a Country Town*, 1883), aux apparences vertueuses du village américain, et qui donnera les chefs-d'œuvre désabusés de Sinclair Lewis: *Main Street* (1920), et *Babbitt* (1922).

Journaliste, puis avocat comme son père, Masters réussit dans sa profession au point de devenir l'associé du célèbre criminaliste de Chicago, Clarence Darrow. Écrivain-né, il ne se désintéresse jamais des lettres. Il publie des vers, des pièces, des romans, une demi-douzaine de biographies. Il semble significatif qu'une de ces dernières raconte Mark Twain (1938). Après des difficultés d'ordre familial et certains revers de fortune, Masters abandonne le droit, se consacre exclusivement à la littérature. De Chicago, où il passe la plus grande partie de sa vie, il se transporte à New-York. Déjà vieux, puisqu'il naquit en 1869, il y continue son œuvre.

Sans rien perdre de son originalité et comportant des différences capitales, l'histoire de *Mitch Miller* se déroule parallèlement à celle de *Tom Sawyer*. Comme Tom s'attache à Huck Finn, Mitch s'éprend d'amitié pour Skeet Kirby, qui se retrouve dans l'ouvrage du même nom. Un jour, Mitch signale à son compagnon les rapprochements qui s'imposent, entre leur existence et celle des héros de Mark Twain. Tom, dit-il, vit à Petersburg, et nous vivons à Saint-Petersburg. Il y a ici une rivière, des champs, des bois, comme au pays de Tom. La comparaison des deux villages se continue: écoles semblables, églises semblables, la venue d'un cirque chaque année, à une époque déterminée. Similarité et banalité de la vie américaine, des mœurs, de l'éducation, de l'esprit américains, dans les milieux ruraux. Mitch et Skeet se perdent dans les songes de Tom Sawyer, et de son fidèle Huck Finn. A leur exemple, ils fouillent le sol, espérant déterrer un trésor. Comme Tom, Mitch Miller témoigne dans un procès sensationnel, et ses réponses déconcertantes rappellent celles, non moins amu-

santes, du personnage de Mark Twain. Le récit prend une tournure imprévue, vraisemblable toutefois, quand les deux gamins se mettent en tête de rendre visite à Tom Sawyer. Mitch lui écrit, adressant sa lettre à Hannibal, Missouri. On lui répond. Tom existe donc, comme il n'en saurait douter, puisqu'il répond aux lettres. Peu après, les deux galopins se rendent à la ville et tentent de s'embarquer à destination de Saint-Louis, d'où ils gagneront Hannibal. Leur équipée se termine brusquement, et les voilà ramenés à leurs parents. Ils iront plus tard à Hannibal, accompagnés de leurs pères, mais pour apprendre que Tom Sawyer ne fut jamais, sinon dans l'imagination de Mark Twain. Un boucher jovial et bedonnant, portant le nom de leur héros, a répondu à la lettre de Mitch et paru croire à son rêve, pour n'en rien détruire. Mitch n'en revient pas. Il conclut avec amertume: tout ce qui paraît si beau de loin, n'est pas vrai, et l'on ne doit pas s'y fier. Puis il fond en larmes, pleurant l'illusion perdue.

Comme les ouvrages de Mark Twain, celui de Masters s'intéresse au jeune Américain; aux idées plus ou moins raisonnables qui le préoccupent; à son goût d'aventure et d'action, imprégné d'audace, d'optimisme, et de cette imprévoyance qu'Isabelle Rivière conseille comme un devoir. Roman de l'enfance, mais roman de l'enfance américaine, à la période difficile que les écrivains d'autres pays négligent habituellement. A tous points de vue, *Mitch Miller* est dans la tradition de Mark Twain. Non seulement par le sujet et la manière de l'envisager, mais par le réalisme qui l'imprègne.

De la même lignée paraît *Spring Storm*, d'Alvin Johnson, qui raconte les agissements et impressions d'un enfant de l'est du continent, transplanté au lointain Nebraska. Il nous reporte aux mêmes lieux et à la même époque que connut Willa Cather, et qu'elle rend si tangibles dans *O Pioneers!* et *My Antonia*. Les deux écrivains naissent d'ailleurs la même année, en 1876. Le livre de Johnson tient des mémoires, autant que du roman. Dans sa première partie, il note au jour le jour les découvertes d'un jeune citadin, fils d'un ancien professeur, brusquement jeté en plein milieu rural, et devant s'initier graduellement aux travaux de la terre. Parce que son père, absorbé par les livres et dénué d'esprit pratique, ne s'intéresse que de loin à sa ferme, Julian Howard le remplace, de façon

peu appréciable d'abord, puis davantage à mesure qu'il grandit. Il est conseillé, aidé par un fermier voisin, à qui il prête lui-même main-forte, selon l'urgence des travaux. Il n'y a guère d'intrigue dans le livre, dont l'intérêt procède d'une succession de scènes agrestes, amenées par les saisons; des attitudes et sensations du garçonnet, en marge d'un régime de vie nouveau. Un des personnages secondaires, Dut Bates, ressemble comme un frère à l'Huck Finn de Mark Twain. Fils d'un criminel, abandonné à lui-même, il se lie d'amitié avec Julian, un peu comme Huck s'attache à Tom Sawyer. Ses escapades sur la rivière et ses îles invitent au parallèle avec celles du héros de Mark Twain, sur le Mississipi. L'ouvrage, malheureusement, prend soudain une direction qui l'éloigne des romans de l'enfance. Vers la seconde moitié, Julian semble en avoir fini des problèmes de l'âge ingrat. D'autres problèmes se présentent, sous la forme d'une femme, et le jeune homme réagit selon des principes qui n'en sont pas, et s'accordent mal avec ceux de la morale. Même un peu tard, le père intervient. Avec la décision d'Alexandre tranchant le nœud gordien, il arrache Julian à des amours prématurées et l'envoie réfléchir aux bienfaits de la discipline, dans un collège. Ce qui, entre parenthèses, se trouve plus conforme aux besoins de son âge.

De la même veine, ou à peu près, le roman poétique de James Still: *River of Earth*. Un ouvrage purement régionaliste, dont l'action se déroule chez les mineurs de charbon, sans cesse en quête d'emploi, des montagnes inhospitalières du Kentucky. Le livre est proche de la terre. A chaque page transpire la sympathie de l'auteur pour les choses du sol et les pauvres gens. Ici encore la narration se présente à la première personne, dans la bouche d'un garçon d'une douzaine d'années. Le héros n'a pas besoin, comme Huckleberry Finn ou Mitch Miller, de chercher l'aventure. Elle vient à lui, sous les formes peu attrayantes de la misère. L'aîné de quatre enfants, il lui faut de bonne heure se substituer au père absent, à la mère épuisée par la maternité et les tâches quotidiennes, pour aider à nourrir la famille. Il cultive la terre au meilleur de sa connaissance, chasse les écureuils qui se transforment en ragoût, cueille les baies des clairières, coupe le bois de chauffage, s'occupe aux cent besognes de la maison et du voisinage. Au moment où s'ouvre le récit, c'est à peine s'il a sept ans, et déjà la vie dicte ses exigences. Ses responsabilités s'accroissent à

mesure qu'il vieillit. Le père travaille peu, ou ne travaille pas, ou reçoit pour son labeur un salaire dérisoire. Aussi les jeunes, dans la mesure de leurs moyens, contribuent au soutien de la maison. La lutte pour l'existence, dans toute son âpreté. L'activité des mines est intermittente et le père, selon le caprice des patrons, transporte famille et meubles d'un camp de mineurs à l'autre, dans une charrette que tirent des mules. Les enfants fréquentent rarement l'école, à cause de son éloignement, ou parce que la nécessité de manger dépasse celle de savoir lire. Le garçonnet qui raconte ces tristesses y apporte un naturel où la naïveté de son âge s'allie à l'imagination poétique, autant qu'à l'amertume d'un réalisme aigu. Le roman rend le son d'une épopée du malheur, qui met au premier plan l'amour de la nature et des simples. Il révèle aussi la pensée résignée, la langue pittoresque et les aspirations du peuple, dans un monde fruste, à l'extrême bord du désespoir, et que menace l'écroulement d'une économie qui assure un semblant de stabilité. *River of Earth* s'apparente au roman prolétarien, et marque chez les pauvres gens les effets désastreux des perturbations sociales, provoquées par les bouleversements du progrès. Le héros du livre grandit sans savourer les joies de l'enfance, sans avoir le temps de jouer. Il ressemble cependant aux gamins de Mark Twain, par les joies de l'imagination, le goût de beauté qui ne meurt jamais en lui, la foi en l'avenir.

Mais le plus émouvant des fils spirituels de Mark Twain est Jody Baxter, héros de ce livre à part, *The Yearling*, de Marjorie Kinnan Rawlings. Disons immédiatement que l'ouvrage semble l'un des chefs-d'œuvre du roman régionaliste d'aujourd'hui, sinon le chef-d'œuvre. Ni la critique ni le public de langue anglaise ne s'abusèrent sur sa signification. Le livre se vend par milliers, alors qu'il ne possède aucune des qualités qui assurent habituellement la popularité. Rien de brutal ni de choquant, comme chez William Faulkner ou Erskine Caldwell; aucune aventure qui sente l'extraordinaire; pas même une allusion aux choses du sexe. Le récit se situe au fond de la Floride rurale, dans cette partie du pays que ne soupçonnent pas les flâneurs de Miami ou de Palm Beach, et dont personne n'a conscience avant les premières œuvres de Mme Rawlings: *South Moon Under* (1933), et *Golden Apples* (1935). Nous suivons l'auteur en pleine forêt tropicale, dans cette région qu'envahissent et sub-

juguent des pins innombrables, près de marais infestés de reptiles et d'oiseaux étranges. C'est ce qu'on appelle le *hammock country*, où végète une population de miséreux rivés au sol, peu instruits, mal éduqués, ne se permettant que de rares contacts avec la civilisation, et qui tirent péniblement leur existence de la culture, de la forêt, quand ce n'est pas de la fabrication illicite de l'alcool. Ce dernier trait se retrouve d'ailleurs chez les *poor whites* de tous les États américains du sud, dans le Tennessee comme l'Arkansas, le Mississipi comme l'Alabama, la Floride comme la Louisiane.

Le *yearling* se présente sous la forme de Jody, encore un gamin de douze ans. Chez les éleveurs, le *yearling* est un poulain, un veau ou un agneau d'un an. Par analogie, Mme Rawlings applique le terme à Jody, voulant marquer que déjà, dans l'ambiance où il vit, un garçon de son âge laisse derrière lui l'enfance, et que des responsabilités d'homme le réclament. Parce que la maladie terrasse son père, Jody le remplace peu à peu comme chef de famille. Depuis longtemps il connaît les plantes comestibles des sous-bois, chasse les bêtes sauvages, sait capturer dans le lac rempli d'herbes aquatiques les énormes achigans à grande bouche, qui pèsent jusqu'à dix livres. Il n'ignore rien des travaux de la ferme paternelle, péniblement conquise sur la forêt, sans cesse menacée de son envahissement. On y cultive des fèves et divers légumes, mais surtout du maïs et des patates, ces *sweet potatoes* que le peuple appelle *taters*, — c'est-à-dire de quoi se mettre sous la dent à la mauvaise saison. On élève de maigres porcs, de la variété dite *razor-backs*, qui cherchent leur nourriture en liberté, sous la futaie. Jody participe à cette vie primitive, s'en imprègne depuis le berceau, en attendant de succéder à son père.

Le *yearling* s'appelle Jody, mais c'est aussi Flag, jeune faon adopté par le garçon, élevé et choyé par lui, depuis sa découverte près d'une biche morte. Flag suit son maître, accourt à son appel, folâtre sur ses talons. A un an, l'animal est le *yearling*, plus encore que son compagnon de jeux. Il contracte l'habitude de manger la nuit le maïs en herbe, objet des soins assidus de Penny Baxter. De ce moment l'on prévoit sa perte, et l'agonie du cerf suscite les pages les plus poignantes du livre. La mère de Jody, sorte de marâtre qui méprise les sentimentalités, commande à son fils de tuer l'animal. Il ne s'y résout point. Elle essaye elle-même de

l'abattre, le blesse d'une balle, et Jody l'achève par compassion. Il presse la gachette dans un rêve, s'écroule près de la bête, se met à vomir et s'évanouit. Il part peu après, voulant fuir le pays, tout ce qui lui rappelle Flag et sa fin ignominieuse. On le ramène à la maison, affamé, épuisé de fatigue, et son père dégage pour lui la leçon de la souffrance: Tu connais la peine. Déjà tu n'es plus un *yearling*. La vie est cruelle. Elle abat un homme, il se relève, et elle l'abat de nouveau. Que doit-il faire quand le malheur l'accable? En accepter courageusement sa part et se relever, continuer . . .

Le thème du *Yearling* est simple. A peine si le roman s'appuie sur une intrigue, si ténue qu'elle demeure souvent imperceptible. Il raconte les événements d'une année, dans la vie d'un jeune garçon. La mort du cerf, si pathétique pour Jody, symbolise la fin de son enfance. Son père impotent, il assumera la direction de la ferme. Jody accepte la tâche qui s'impose, comme tant d'autres l'acceptèrent avant lui. Après un moment de révolte, il se résigne. Il comprend ce qu'il doit aux siens, et que la lutte pour l'existence ne laisse à personne de répit. Outre Jody, le personnage le plus sympathique du récit est le père, d'une âme assez noble pour discerner ce qui se passe chez un enfant, se montrer tolérant à son égard, sourire de ses naïvetés, ne le jamais froisser ou blesser. C'est là l'une des belles réussites de Marjorie Kinnan Rawlings.

Son livre en comprend d'autres. Régionaliste foncièrement, il révèle un monde primitif, aussi mystérieux qu'ignoré, poursuivant ses fins en marge de la civilisation. L'auteur montre la Floride, mais non celle que célèbre la publicité des villes balnéaires. C'est la dense forêt des pins, où coulent paresseusement des rivières bourbeuses, croupissent les marais remplis de serpents à sonnette, d'alligators et de tortues indolentes. Très riche, la faune ressemble pour beaucoup à celle de notre province de Québec. L'ours noir abonde, et aussi le renard, le raton laveur, le cerf de Virginie, chez nous appelé *chevreuil*. De multiples oiseaux nichent dans les branches ou s'ébattent au bord des eaux, de l'oriole aux aigrettes blanches et aux grues bleues du Mexique. Outre le serpent à sonnette, de dangereux reptiles s'enroulent aux racines protubérantes des arbres, entre autres ces espèces si typiquement du Sud que sont le *cottonmouth* et le *coral snake*. Des mousses lugubres pendent des arbres, telles des chevelures fantastiques. Le vent agite les sagittaires et les fougères ajourées.

les magnoliers et les feuilles acérées des palmiers nains. Un clapotement subit, parmi les roseaux et les nymphéas, signale la présence d'un dindon sauvage.

Dans ce milieu si comblé à certains égards, si délaissé aussi, survit péniblement une population clairsemée de pauvres diables, illettrés pour le plus grand nombre, peu ou nullement instruits de la religion, ignorant les lois ou prenant plaisir à les transgresser, possédant néanmoins leur code d'honneur, fondé sur la tradition et la conscience naturelle. Des mécréants naissent parmi eux, mais surtout des gens modestes, pauvres, naïfs ou feignant de l'être, fiers à leur manière, de mœurs patriarcales. *The Yearling* reflète cette vie intense et cachée. C'est ensemble la forêt et le marais, la faune et la flore d'une région, les coutumes et superstitions du peuple qui l'habite, la poésie et le folklore inhérents aux lieux. Cela ne ressemble à aucun déjà vu. Déposant le livre, on a l'impression de quitter un monde connu, aimé, et que malheureusement l'on ne reverra point.

Le mérite de Marjorie Kinnan Rawlings, c'est d'abord de ne pas méconnaître les valeurs humaines. Tenant compte de l'homme, son ouvrage acquiert une portée universelle. La pauvreté s'y illumine de tendresse et de beauté. Alors qu'il pouvait n'étudier que la croissance simultanée d'un enfant et d'un animal familier, le récit s'élève jusqu'à la peinture des caractères — condition de durée. On la juge charmante, cette fiction où évoluent, dans un décor de misère et de songe, Jody Baxter et le faon aimé comme un frère. Mais le livre vise plus haut. Il semblerait en somme superficiel, s'il n'avait comme héros de premier plan, dominant la personnalité de son fils et l'expliquant, l'être si profondément humain qui se trahit en Penny Baxter. Ce simple est d'une rare qualité morale. Plus que la mère, positive et hommasse, il comprend l'enfant qui grandit, le guide dans les choses de l'âme et du corps, se dresse entre lui et les chocs journaliers. Aux heures de désespoir, il entoure son fils de douceur indulgente, lui enseigne la sagesse de la résignation, le réconcilie avec la vie, non sans le prévenir de ses coups. Sans Penny Baxter, le roman se réduirait à un récit plaisant. Avec Penny Baxter, il atteint à l'humanisme. Dans l'ordre de la filiation de Mark Twain, *The Yearling* est une des dernières œuvres connues. Elle se classe probablement première, par l'excellence.

Harry BERNARD.

Le don de conseil

Le mot latin *consilium*, d'où dérive notre vocable français conseil, est composé du préfixe *con* et du verbe *sedere*. A ne regarder que l'étymologie, l'idée directement suggérée par ce terme est celle de réunion ou d'assemblée délibérante; mais, par un jeu naturel, vérifiable dans des milliers de cas, sur cette signification première — appelons-la littérale — s'en est greffée une autre qui la prolonge et la complète, celle d'avis, de dessein, de résolution; et c'est ainsi que, l'usage intervenant, les deux locutions tenir conseil et donner un conseil sont d'emploi courant dans les langues des hommes.

Il est hors de doute que, parmi les humains, il ne saurait se rencontrer de meilleurs donneurs de conseils que les saints, et l'on a lu qu'à un célèbre archevêque de Florence a jadis été décernée l'enviable qualification d'Antonin des Conseils.

« Vous avez été à votre conseil, et moi, j'ai été au mien », répondait Jeanne la Pucelle à ses juges, et il n'est pas permis de ne pas se souvenir de quelle justesse, de quel à-propos, de quelle inimitable sagesse débordaient les répliques de la jeune héroïne à ces hommes de loi, puisées qu'elles avaient été à de divines sources. Un des noms glorieux attribués par le prophète Isaïe au petit enfant de Bethléem est celui de conseiller, et, au fait, étant données toutes les lumières dont il disposait, quel autre était mieux outillé que lui pour remettre dans son chemin et guider dans sa voie l'infortunée postérité d'Adam, lamentablement privée de boussole et si incertaine de sa direction. D'autre part, le Saint-Esprit, à qui est dévolu ou, du moins, approprié, vu qu'il est l'Amour dans la vie trinitaire, le rôle infiniment délicat du gouvernement des âmes, sera, de ce chef, éminemment conseiller, et c'est du don tout pratique de conseil, qu'il dépose, avec la grâce et les vertus, dans le baptisé, qu'il sera question dans ces pages, qui voudraient être, en même temps qu'un exposé suffisamment

étendu du problème, une peinture assez fidèle des effets que ce don a opérés dans le Christ et, par extension, de ceux dont nous pouvons, à notre tour, lui être redevables.

* * *

A quoi bon un don de conseil, pourront objecter, avec leur air narquois, les grincheux de tout acabit et les nominalistes de toute provenance? Est-ce que les dons ne sont pas, par destination, les aides des vertus, et, pour se conseiller, que faut-il de plus à l'homme que la prudence, assistée, au besoin, de ces adjointes ou de ces annexes appelées en théologie ses parties potentielles? Un don venant se surajouter à de tels foyers lumineux, est-ce chose raisonnable, et n'y a-t-il pas lieu de traiter cela de pure superfétation ou d'y voir, tout au moins, un luxe bien inutile? Au surplus, un don de cette sorte, s'il existe, ne devrait-il pas trouver place, au témoignage d'un texte du premier Livre des Machabées, parmi les grâces « gratuitement accordées » et n'être, en conséquence, que le lot d'une catégorie de privilégiés? Autre considération. « Ceux-là sont les fils de Dieu qui sont poussés par l'esprit de Dieu », est-il écrit dans l'Épître aux Romains; et alors, je le demande, à quoi pourra bien rimer le conseil, quand la direction est toute donnée et qu'il n'y a qu'à la prendre? Or, à qui donc autant qu'à ces heureux dont il s'agit ici conviennent et sont octroyés les dons? Preuve péremptoire que le conseil ne saurait être un don, attendu que ces favorisés du ciel mentionnés par l'Apôtre ne sauraient qu'en faire.

Beaux raisonnements, à la vérité, mais qui se désagrègent, sans laisser de restes, au contact de cette affirmation d'Isaïe: « Sur lui reposera l'Esprit de conseil et de force. »

L'œuvre des dons, redisons-le une fois de plus, est de rendre l'âme pliable à la pression ou docilement accueillante au souffle du Saint-Esprit; or il est dans les habitudes de Dieu d'imprimer à chaque être un mouvement conforme à sa nature, et, comme c'est le propre des créatures que nous sommes de cheminer à coups d'appel à la raison — et c'est justement de quoi est fait le conseil, — on ne peut trouver étrange que, dans ses interventions en pleine vie humaine, ce suprême Moteur ait égard à cette loi essentielle de notre activité et nous meuve par mode de conseil. Du coup, se justifient l'existence du don qui nous occupe et sa place dans ce que la prose de la Pentecôte nomme le sacré septénaire.

Assurément, la vertu de prudence, acquise aussi bien qu'infuse, épaulée par ses auxiliaires, sera de taille à orienter l'homme dans le choix de ses décisions, aussi longtemps qu'il ne sort pas du champ ordinaire de la raison; dans bien des cas, il arrivera, sans difficultés particulières, à saisir le rapport de tels moyens à telle fin, à se prescrire ou à indiquer à d'autres ce qu'il est opportun ou nécessaire de faire ou d'éviter en telle ou telle conjoncture, à entrer, de plain-pied et comme en se jouant, dans les intentions mêmes de Dieu. Mais, dans le cours de la vie, combien de situations qui déroutent ou surprennent, que de complications qui embarrassent et laissent perplexe, que de nœuds qu'on ne soupçonnait pas et qui se démasquent brusquement au cœur de problèmes d'apparence très simple, que d'éventualités qu'il faut envisager, de solutions parfois urgentes qu'on ne peut pas improviser, de responsabilités aussi qu'il ne s'agit pas d'endosser comme cela à la légère ni d'esquiver, par peur ou lâcheté, quand la conscience est en cause et que le devoir parle! Et l'on comprend aisément que, mise en présence de tant d'inconnues et confrontée avec tant de variables d'un maniement si délicat et souvent si ardu, la pensée des mortels, comme s'exprime la Sagesse, s'agite de frayeur et que sa prévoyance s'en trouve désemparée. Et, cela étant, quoi de plus naturel que l'Esprit de Dieu, à qui rien n'est caché, qui tient entre ses mains tous les fils de notre existence, qui embrasse d'un regard la ligne de départ, les étapes successives et le point d'arrivée de nos courses respectives, veuille remédier à l'incapacité de notre vue, suppléer à nos insuffisances congénitales, assurer à notre marche l'orientation voulue, en actionnant dans notre intérieur ce merveilleux don de conseil, où sa raison supérieure et infaillible se substitue à notre raison infime et sujette à erreur, et d'où tombera, à point nommé, sur notre route, le rayon éclairant dont nous avions besoin, que nous ne pouvions nous donner et qui résout nos difficultés en même temps qu'il apaise nos angoisses et nous restitue la tranquillité!

Que le ciel accorde, en certaines occurrences, à des hommes pris entre mille, une grâce *gratis data* de conseil pour la plus grande utilité du prochain, rien de plus normal et de plus réel. Mais en quoi une conduite de ce genre s'opposerait-elle à ce que tous reçoivent d'en-haut un don de conseil destiné à leur venir en aide, dans le laborieux travail de leur salut éternel? Par ailleurs, et c'est la réponse à la dernière objection faite plus haut,

la passivité résultant de la mise en acte du don est loin d'être absolue; la liberté n'est pas atteinte, ni donc la raison et la volonté, et, dès lors, ce don de conseil dont nous parlons a où s'insérer dans la trame de notre vie terrestre.

Les considérations que nous venons de faire laissent entendre que c'est à la vertu de prudence que répond le don de conseil, mais il ne sera pas sans avantage de pousser plus loin l'étude de ce point de théologie, d'ailleurs intéressant.

La vertu cardinale dont il s'agit et qui se dresse au sommet de notre vie morale a trois actes à elle: le conseil, le jugement et, dominant l'un et l'autre, l'intimation, dont deux autres noms possibles seraient le commandement et l'ordre. S'entourer de lumière, c'est par où elle débute; prononcer sur ce qui convient ou ne convient pas dans le cas envisagé, c'est sa deuxième démarche; fulminer la décision, c'est le point terminal. Comment se fait-il alors, le don étant, en une matière pareille, supérieur à la vertu, que ce ne soit pas par les sommets que celui-là rejoigne celle-ci et qu'au lieu de porter le nom de don de conseil on ne l'appelle pas don de jugement ou même de précepte? D'autre part, militant contre l'attribution du don de conseil à la prudence, il y a ce fait incontestable qu'elle a déjà à son service le don de science, qui n'est pas seulement spéculatif, et que la faire épauler par un autre don a plutôt l'air d'une exagération. Enfin, corsant encore cette argumentation hostile, voici une remarque qui n'est pas sans valeur: c'est que les rôles respectifs de la vertu et du don semblent opposés, sinon contradictoires, de la première émanant des dirigeants et le second faisant des dirigés. Comment s'y prendre pour démêler cet écheveau passablement embrouillé et jeter un peu de jour sur ces obscurités?

Observons tout de suite que prudence et conseil ont un terrain commun d'action, je veux dire l'agencement des moyens à la fin, et il y a donc un point de contact s'établissant d'emblée entre ces deux ouvriers d'un même grand chantier. Ce n'est pas assez dire: l'un apporte à l'autre un concours positif. En réalité, qu'est-ce qui caractérise la prudence si ce n'est la rectitude imprimée à la raison? Et cette rectitude nécessaire, où aura-t-elle son type, son modèle, sa source, sinon dans la raison éternelle, règle de toutes les règles? Et, du coup, apparaît en belle lumière le rapport

entre les deux entités, le don élevant la vertu à la hauteur des directives divines.

Il est qualifié de don de conseil, plutôt que de jugement ou de précepte, pour ce motif plus que plausible que commander et juger relèvent manifestement de l'activité, tandis que le conseil évoque plus ordinairement une idée de passivité, et qu'être plus *agi* qu'agissant est l'effet formel de l'exercice des dons.

Quant à ce qui a été dit plus haut de la science, constatons que ce n'est en quelque sorte que par ricochet que le don de ce nom étaie la prudence, et ajoutons, pour clore cette discussion, que les dirigés d'un maître tel que l'Esprit-Saint se transforment sans effort, à une école semblable, en directeurs de bon aloi, aptes à se conduire eux-mêmes et non moins capables de conduire les autres.

* * *

Les dons, suivant les bienheureux dans la gloire, il y a lieu de se demander quel emploi sera dévolu au don de conseil dans un ciel qui est un terme et non plus un moyen, dans lequel le doute, l'hésitation, l'incertitude et autres marchandises de même genre ne sauraient trouver place, et où, enfin, l'on sera conformé à Dieu, selon le mot de saint Jean, à un Dieu qui se passe de conseiller, comme l'atteste saint Paul.

Rappelons encore que les dons ont pour résultat de mettre l'homme dans la main du souverain Moteur qu'est Dieu, et faisons état de ce fait que ce Moteur d'une transcendance à part dispose de toute évidence d'une universalité d'action que ne possède aucun autre. Il est cause non seulement du mouvement, mais, de plus, de la forme à laquelle s'ordonne le mouvement, et ainsi, produisant en nous la vertu et la connaissance, il se fait que son mouvement se perpétue en nous, tout le temps que durent cette vertu et cette connaissance. De la sorte,Dieu maintient dans les élus leur savoir de la terre en même temps qu'il verse à leur esprit, en quête et en attente d'éclaircissements qui n'affectent point leur béatitude essentielle, des illuminations qui aideront leur agir. Il est entendu que l'acte de vision béatifique, qui se confond avec la félicité formelle des bienheureux, échappera à la loi du progrès et demeurera, toute l'éternité, immuablement stabilisé dans sa ligne; mais il se rencontrera là-haut un genre d'activité autre que celui-là: on y posera des actes connexes avec cette fin, soit qu'ils en

découlent, telles la louange et l'action de grâces, soit qu'ils aient pour but d'en assurer à d'autres l'acquisition, par exemple, le ministère des anges et les prières des saints. Et qui ne voit quel immense champ de travail s'ouvre, de ce chef, au don de conseil? Il va de soi qu'il n'y aura, dans le ciel, ni doutes ni anxiétés à dissiper, mais il ne faut pas croire que ce rôle plutôt négatif assigné et reconnu à ce don en épuise toutes les virtualités; son rôle positif est autrement vaste, et c'est ce rôle majeur qui trouvera à s'employer dans le monde de la gloire.

Et qu'on ne vienne pas dire que, rendus semblables à Dieu, dans la patrie céleste, à un Dieu qui ne prend conseil que de soi, il serait logique que nous soyons, à son instar, nos uniques conseillers. Non, la similitude ne sera pas de tous points parfaite entre Dieu et ses hôtes, cela ne se peut pas; il sera, lui, comme il convient, le donneur de conseils, et nous en serons, nous, ainsi qu'il sied à des créatures, les récepteurs et les bénéficiaires.

* * *

Saint Augustin, suivi par saint Thomas, fait correspondre au don de conseil la béatitude des miséricordieux. Être miséricordieux, c'est incliner son cœur vers la misère. La miséricorde est comme la note propre de Dieu, traitant avec son œuvre; c'est elle qui ouvre son œil sur nos besoins et fait descendre sa compassion sur nos faiblesses et nos peines. Plénitude de l'être, il sonde d'un regard notre néant; réservoir inépuisable de richesses, il embrasse d'une vue immédiate notre incommensurable indigence; source nécessaire de vie, de lumière, d'amour, de perfection, il dénombre sans effort nos possibilités de mort, nos capacités de ténèbres et de haine, notre lamentable capital de déficiences de toutes sortes, et ce navrant spectacle pratique aux flancs de sa bonté une large brèche par où dévalent à torrents et se répandent en déluge sur cet étalage inimaginable de maux les océans de sa pitié. Et alors, voici, d'un autre côté, ce qui se passe chez l'homme: le don de conseil, sous la main douce et forte de l'Esprit-Saint, explore les tristes banlieues rouges de l'humaine détresse, y recueillant les éléments de ses jugements et de ses directives, en sorte que, témoin oculaire d'indicibles afflictions, il se fond en miséricorde et appelle la miséricorde. Là où il agit, il n'y a ni dédain, ni mépris, ni dureté, ni indignation pharisaïque, tous de vilains fruits de l'orgueil, mais il y

rayonnera quelque chose des sentiments de condescendance, de suavité, de compassion qui éclatent dans ce touchant *Misereor super turbam* jailli, un jour, au contact des infortunes de l'homme, du grand cœur du Sauveur.

Et faisant preuve de miséricorde à l'égard du prochain, l'on en trouvera naturellement auprès de Dieu, car, a noté saint Augustin, l'unique remède pour être libéré de tant de maux, c'est d'accorder à autrui rémission et donation.

A la béatitude des miséricordieux reviennent les fruits de la bonté et de la bénignité: le premier ouvre le vase du cœur sur les besoins, le deuxième en épanche le contenu sur les nécessités.

* * *

Mobile et souple comme elle l'était sous les touches mystérieuses du Saint-Esprit, l'âme du Christ avait inévitablement reçu de ce principe régulateur hors de pair des facilités d'orientation d'une singularité à part, dont on ne peut manquer de retrouver les traces dans son ministère public. Et, effectivement, à tous les tournants de l'histoire du Maître, dans les conjonctures les plus délicates, par exemple, et en présence de difficultés qui eussent dérouté la plupart, qu'il soit question de lui-même ou des autres, le Fils de l'Homme, dans l'évidente lumière, sentie et expérimentée, du don de conseil, voyait connaturellement pousser sur ses lèvres le mot qu'il fallait dire, l'exhortation qui était nécessaire, l'avis que les circonstances exigeaient, sortait, comme en se jouant, des labyrinthes où on voulait l'enfermer, traçait, sans délibération ni calcul préalable, la ligne de conduite qui convenait à l'un ou s'imposait à l'autre, bref, se montrait partout et toujours en possession d'un art d'adaptation qui déconcertait ses adversaires et jetait dans l'émerveillement ses amis. De cette vérité quelques extraits de l'Évangile feront foi, tant la chose en preuves abonde.

Voici d'abord le gros problème des relations du Maître. On sait que volontiers Jésus s'attable avec les publicains et les pécheurs; il prend part avec eux au repas que lui offre Lévi et il va jusqu'à s'imposer, pour ainsi dire, à Zachée, au grand scandale des Scribes et des Pharisiens, qui le critiquent, qui murmurent, qui éclatent en reproches amers et en insinuations malveillantes. Quelle attitude sied-il d'adopter et quel plaidoyer sera-t-il opportun d'élaborer, pour faire taire ces indignations et mettre

un terme à ces récriminations? Cesser ces rapports qui font crier, ou répondre par une simple fin de non-recevoir à ces démonstrations qui risquent de se déclencher à propos de tout et de rien autour de sa personne? Le Sauveur ne changera point sa façon d'agir, et à ses ennemis il se contentera d'opposer cette brève parole, qui sera toute sa justification: « Ce ne sont pas ceux qui sont bien portants qui ont besoin du médecin, mais ceux qui sont malades; je suis venu pour appeler non point les justes, mais les pécheurs. » D'autres fois, ces mêmes hommes, sous couleur de sauver le sabbat, se plaindront que le divin guérisseur opère ses miracles pendant ce jour de repos, et iront jusqu'à prescrire aux infirmes de mieux choisir leur moment pour se faire délivrer de leur mal. Et est-il possible de ne pas se rappeler le coup droit appliqué à si bon escient à ces hypocrites, qui ne se soucient guère de ce précepte du Seigneur, dont ils se font contre le Christ les prétendus vengeurs, lorsqu'il s'agit de retirer du fossé où elle s'est laissée choir la brebis imprudente?

Dans un autre ordre de choses, Jésus, qui ne se permet guère d'entretien avec une femme, se conformant, du reste, en cela aux coutumes de son peuple, converse néanmoins avec la Samaritaine, à l'étonnement de ses Apôtres, parce qu'il y va du salut de cette âme et d'un grand nombre d'autres; de même, il accepte, chez Simon, les baisers, les parfums et les larmes de Madeleine, car il y a là une grande douleur qui a besoin de s'épancher et un grand amour qui veut faire ses preuves; pareillement encore, le voit-on protéger contre des attaques malveillantes la malheureuse qui a été surprise en flagrant délit d'adultère et dirimer le conflit engagé autour de son crime, avec une habileté toute divine où s'épousent, en quelque sorte, la douceur et la justice. Dans un débat où c'est toute la grave question des relations des Juifs avec les Romains qui est portée à son tribunal, il déjoue le piège où ses adversaires seraient heureux de le compromettre, en les obligeant, d'une façon assez inattendue, à convenir qu'il est nécessaire de rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui est le bien de Dieu.

La moisson est abondante, les ouvriers ne sont pas en nombre pour la faire. Vous imaginez-vous pour cela que le Maître accueillera indistinctement toutes les bonnes volontés qui s'offrent à partager le travail et à peiner à sa suite? Non, et l'on songe à ce possédé, délivré par Jésus d'une

légion de démons, et dont la reconnaissance se traduit par des propositions de service, mais qui est renvoyé chez lui et confiné dans la fonction plus humble de proclamer autour de lui la faveur signalée dont il a été l'objet.

On pourrait allonger indéfiniment la série de ces cas difficiles et compliqués qui donnent lieu, dans la vie du Christ, à l'intervention du don de conseil; mais ce qui vient d'être dit suffit abondamment au but que l'on désirait atteindre, à savoir que, dans ce domaine comme dans tous les autres, le Sauveur est bien non seulement l'agent, mais aussi l'agi — pour employer un mot emprunté au vocabulaire mystique — de l'Esprit-Saint, commis à l'éducation et préposé à la conduite du monde.

* * *

Toutefois, l'on aurait tort de conclure des considérations qui précèdent que le don de conseil n'a dans la vie de l'homme qu'un emploi limité et tout exceptionnel. Assurément, son rôle premier et direct s'exercera sur ces actes supérieurs aux règles communes, qui émanent des dons pratiques de force, de piété et de crainte; à titre subsidiaire néanmoins et d'une manière indirecte, il pourra s'insérer et s'insérera même fréquemment dans le mouvement ordinaire de la vie chrétienne, qu'il s'agisse de choses naturelles ou surnaturelles, facultatives ou nécessaires, du moment que tout ce qui entre dans cette trame complexe de notre existence de voyageurs terrestres s'ordonne ou se rapporte à la béatitude éternelle.

Comme les dons de contemplation, dont il sera traité ultérieurement, ce don d'activité se fonde sur l'affection mystique et l'union divine, et c'est dans une lumière plus haute que la raison vulgaire, à la faveur, si l'on veut, d'un flair surnaturel tout donné, que l'homme, en qui il joue, manipule les mille et un moyens capables de l'acheminer, sûrement et sans déviation, vers ses fins diverses et, plus haut qu'elles et à travers elles, vers le terme suprême de sa vie, la vision de gloire.

Ce serait cependant faire erreur de croire, sous prétexte que c'est à l'Esprit-Saint que l'on a affaire dans le cas, que les solutions à nos problèmes et le remède à nos perplexités nous tomberont invariablement, d'emblée et toutes faites, du ciel, à la façon de la manne dans le désert ou des cailles dans le camp des Hébreux. A coup sûr, des illuminations immédiates de cette sorte sont possibles, disons mieux, sont réelles; prenons garde pourtant d'exagérer, et, érigeant en système un procédé semblable,

de supposer que l'intuition se substitue sans plus, chez nous, au discours et au raisonnement. Notre voie normale de connaissance, on n'a pas le droit de l'oublier, est la voie discursive, et, plus encore parmi les hommes que parmi les anges, la lumière se transmet du supérieur à l'inférieur, à telle enseigne que se refuser de parti pris et en toute matière à un contrôle des souffles qui passent sur soi trahirait un esprit d'orgueil inquiétant et qui autoriserait toutes les suspicions.

Ainsi donc, il arrivera souvent que l'inspiration d'en-haut, captée par l'antenne qu'est le don, au lieu de lever nos incertitudes ou de balayer au loin nos obscurités, nous poussera à réfléchir, à discuter, à peser le pour et le contre, ou encore nous adressera à de plus éclairés, de plus habiles, de plus expérimentés que nous, pour recevoir d'eux, sur le point nuageux que nous leur soumettons, le mot même de Dieu.

Cela dit, hâtons-nous d'ajouter que des cas se rencontrent où le travail du ciel est tangible et saisissable, où l'auteur de la motion ne veut pas d'intermédiaire entre l'âme et lui-même, où une intervention étrangère serait téméraire et nuisible: Samson, s'ensevelissant sous les ruines du palais, en fournit une preuve manifeste, et on en peut affirmer autant de ces vierges qui se sont spontanément jetées dans les bras de la mort, sans attendre qu'elle vînt les chercher. En ces occurrences où la prudence ordinaire est dépassée, il se fera que l'Esprit de Dieu ôtera toute hésitation sur la réalité de son passage et sur l'authenticité de son vouloir, en inoculant à la créature un sentiment indéniable de son action, consistant en ce que l'intelligence ne flotte plus dans l'ombre, que la volonté n'a plus d'oscillations, que le cœur est baigné dans la paix et que l'être tout entier jouit d'une sérénité inaltérable.

* * *

Comme on l'a précédemment fait, en traitant du don de force, envisageons ici également des hypothèses pratiques.

On nous aura, je suppose, froissés, choqués, heurtés; le manquement vient d'un supérieur, d'un égal ou d'un inférieur, peu importe. L'irritation s'éveille, monte, gagne du terrain, menace d'exploser et d'ébranler en nous, au profit d'une satisfaction d'amour-propre, cette belle harmonie des forces intérieures qui est comme la santé de l'âme. Et, soudain, voici que se déclenche, s'affirme, s'impose une inspiration, venant corroborer de

tout son poids l'avertissement de la conscience et contraignant, en quelque sorte, le cœur à se retenir, à se contenir, à se maintenir dans cette magnifique égalité qui se définit la possession de soi. C'est le don de conseil en exercice.

Autre cas: il s'agit d'initiatives à prendre, d'entreprises à mettre sur pied, d'œuvres d'importance à réaliser, et l'on est tenté de partir comme cela, tout de go, au pied levé, d'enfoncer tout de suite le soc dans la glèbe, de traduire en actes immédiats des conceptions insuffisamment mûries et d'apparence trop hâtive. Place! vite! sur-le-champ! et alors, juste à point nommé, l'inspiration mystérieuse s'interpose de nouveau, coupe la route à la précipitation et dresse devant l'empressé, qui serait trop de fois un malavisé, la nécessité de temporiser, de se recueillir, de prier. Ou bien on se trouve en proie à l'apathie, plongé dans le marasme, sans courage et chiche d'énergies, et un fouet divin claque à l'oreille, un céleste aiguillon enfonce sa pointe dans le vif, le remords élève sa voix courroucée et brandit son reproche. Quelquefois, c'est le bleu de notre ciel tourné subitement au noir, le trouble occupe la place du calme, l'inquiétude déloge la tranquillité et tous les points de repère qui servaient à guider la marche font tout d'un coup défaut; puis, c'est à notre horizon une lumière qui monte, c'est dans l'intérieur désemparé et en peine un grand apaisement et d'amples consolations, ce sont, sur le chemin, des bornes qui émergent des poteaux indicateurs qui surgissent. Enfin, on est venu à nous, on sollicite notre avis, on fait appel à nos années, à notre maturité, à notre expérience, nous sommes embarrassés, nous hésitons, mais cela ne dure pas: le don que nous avons tendu au souffle d'en-haut a fonctionné, et ce frère accouru vers nous pourra s'en retourner, tenant le mot, la décision, la recette nécessaire dans sa situation.

Jean L'HELGOUAC'H, o. m. i.

Chronique universitaire

CHEZ NOS ÉTUDIANTS.

L'exécutif national de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques s'est réuni à l'Université pendant deux jours. Cette association, qui en 1941 a remplacé la Fédération canadienne des Étudiants catholiques fondée en 1935, est une filiale de Pax Romana. MM. Lionel Lemieux, Henri-Paul Lemay, Pierre de Bellefeuille, Jacques Belzile, Charles-Henri Bélanger, Maurice Chagnon, Alcide Paquette et Raymond Robichaud, ainsi que le R. P. Arcade Guindon, composaient le groupe local qui offrit la bienvenue aux délégués de Québec et de Montréal. Mgr Olivier Maurault, recteur de l'Université de Montréal, présida une des réunions, et Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, voulut bien recevoir et bénir les membres de l'exécutif.

MM. Roger Harcc et Michael Kushner ont été élus président et vice-président du Conseil des Étudiants pour l'année 1942-1943. Les présidents des diverses sociétés d'étudiants font également partie de ce Conseil.

Sous les auspices de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques, eut lieu un débat mixte interuniversitaire. Mlle Françoise Dion et M. Guy Beaulne représentaient l'Université d'Ottawa contre Mlle Jeanne Gascon et M. Fernand Séguin de l'Université de Montréal, dans une joute oratoire intitulée « Galanterie ou Camaraderie ». Le jury était composé de Mlle Marie-Rose Turcot, de M. Jules Léger, et de Me Jean-Charles Aubin.

Dans un débat public à la salle académique, MM. Jean Laframboise et Jean Belleau rencontrèrent MM. Gilles Lefebvre et Georges Normand pour discuter le sujet suivant: « L'émancipation de la femme se fait au détriment de la stabilité domestique et sociale », devant les juges, qui étaient M. l'inspecteur Adélard Gascon et MM. les professeurs Louis Titley et Jean-Fernand Bordeleau.

Le grand débat au théâtre Capitol vit aux prises MM. Jean Lupien, Roy Fournier, Pierre de Bellefeuille et Louis Terrien, qui répondirent à la question « Sommes-nous cultivés? ». Au dire des juges — M. le colonel J.-H. Chaballe, M. l'abbé Raymond Limoges et M. L.-P. Gagnon, — les deux meilleurs orateurs furent MM. Fournier et Terrien, qui recevront des médailles gracieusement données par l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario.

C'est au théâtre Régent que se tint le débat annuel de la Société des Débats anglais. Le sujet en litige était « Resolved that Canada should join the Pan-American Union now ». MM. John Beahen et Patrick Rudden, qui soutenaient la négative, eurent raison de MM. Denis Harbic et Harry Beahen; et, selon la décision des juges: à savoir, l'honorable Angus MacDonald, ministre de la Défense nationale, section de la Marine, M. l'abbé Vincent Dermody et M. le docteur J. F. French, ils méritèrent aussi les deux médailles offertes par l'honorable sénateur Salter Hayden.

Les étudiants eurent le plaisir d'entendre M. le docteur Seyet, officier médical de la marine marchande hollandaise, dans une conférence sur « l'Occupation des Pays-Bas par les nazis ».

Invité par le Bloc universitaire, le R. P. Sylvio Ducharme, professeur à la faculté de philosophie, donne une causerie intitulée « Pour une culture canadienne-française ».

SERMONS ET CONFÉRENCES.

Durant la messe solennelle à la Basilique d'Ottawa, au cours des fêtes du vingt-cinquième anniversaire de la Société des Anciens de l'Académie De-La-Salle, le sermon de circonstances fut prononcé par le R. P. Ernest Renaud, docteur ès sciences et professeur de chimie.

Lors d'une journée d'études des syndicats catholiques, le R. P. Gustave Sauvé — directeur de l'École des Sciences politiques — parle de « l'aspect religieux et social du communisme » et le R. P. Désiré Bergeron — sous-directeur de cette même École — explique la loi dite « National Labour Relations Act », signée par Roosevelt en 1935 et connue sous le nom de « Wagner Act », d'après son auteur.

ACTION CATHOLIQUE.

L'École d'Action catholique de l'Université, en collaboration avec le comité diocésain d'Action Catholique, a donné deux cours publics der-

nièrement. M. l'abbé Clément Baribeau, professeur au Séminaire diocésain, et le R. P. Gustave Sauvé, directeur de l'École, ont exposé les principes de la philosophie chrétienne de l'État et de l'action sociale catholique.

La J. E. C. a été particulièrement active à l'Université cette année. Outre la « campagne de fraternité », qui fut conduite avec entrain par un grand nombre d'élèves et encouragée par le corps professoral, il importe de signaler le mouvement en faveur des retraites fermées. Quoique tous les étudiants aient suivi les exercices de la retraite annuelle l'automne dernier, près de deux cent cinquante d'entre eux ont spontanément consacré une de leurs fins de semaine, à différents temps durant l'année, pour faire un stage de quelques jours à la Maison des retraites fermées de Hull, dont le R. P. Gabriel Morvan est le directeur.

Le Centre catholique.

Le Centre catholique de l'Université fut fondé, le 8 décembre 1935, comme un laboratoire d'apostolat catholique, en dépendance de l'École d'Action catholique. Ainsi que l'indique sa devise « Pour une vie chrétienne éclairée et ardente », le but du Centre était de travailler à mettre au point des formules nouvelles et des méthodes d'apostolat qui répondraient à nos conditions de vie et à nos besoins présents. On conçoit aisément qu'une telle œuvre ait sa place dans une université catholique, dont la mission est de favoriser un savoir intégral qui corresponde aux véritables destinées humaines et à notre orientation vers Dieu, comme l'a magnifiquement démontré le R. P. Georges Simard, dans *Les universités catholiques, leurs gloires passées, leurs tâches présentes* (pages 76 à 94). Une œuvre, qui se propose de répandre auprès des élites intellectuelles et morales et aussi de la masse du peuple la connaissance pratique et concrète de la vie chrétienne, ne fait-elle pas excellente figure parmi les institutions universitaires?

Au lieu de créer des cadres dans chaque paroisse, le Centre est entré en contact avec les organisations existantes, qui s'occupent de la distribution des publications du Centre — dont l'apostolat s'exerce par la plume, — et qui collaborent à la propagande catholique, à la vie liturgique et au renouveau social par la diffusion d'idées vivifiantes.

Le Service liturgique fut la première initiative. Le *Prie avec l'Église* et son édition anglaise *Pray with the Church* datent, le premier, de juin 1936, et le second, de mars 1937. Ces feuillets-missels hebdomadaires contiennent le texte complet de la messe de chaque dimanche, un mot d'introduction dans l'esprit de la fête du jour et une série de courtes méditations pour chaque jour de la semaine. Environ quatre mille apôtres laïques font la distribution de plus de cent mille feuillets par dimanche, dans cinq cents paroisses appartenant à trente-cinq diocèses canadiens et à treize diocèses américains. Le Centre publie aussi d'autres feuillets pour des cérémonies spéciales, par exemple, les jours saints, la cérémonie du mariage, les ordinations à la prêtrise, les funérailles chrétiennes, les complies du dimanche, le premier vendredi du mois, etc.

Un magazine à la fois pieux et moderne, *Vivre avec l'Église,* fut tout d'abord réservé aux chefs-distributeurs de *Prie avec l'Église,* mais, depuis janvier dernier, le public peut s'y abonner à raison d'un dollar par an. Le numéro spécial, publié à l'occasion de la « semaine du pape », a donné à ce périodique mensuel un essor des plus prometteurs.

A l'effet d'aider les prêtres dans le ministère de la prédication, le Service homilétique leur offre des plans de sermon pour tous les dimanches de l'année. Le programme de 1942 porte sur la première partie du Credo et sur quelques fêtes particulières, comme la fête du travail, le dimanche des missions, etc.; en somme, soixante et un plans de sermon clairs, précis, documentés et faciles à adapter aux divers auditoires. Le Service homilétique a reçu l'accueil le plus enthousiaste; plus d'un tiers du clergé canadien-français s'y est abonné, au prix de deux dollars par année.

Pour mieux graver dans les esprits les principes chrétiens, le Centre publie de temps en temps des affiches à l'occasion de certaines fêtes, telles que celles du Sacré-Cœur, du Christ-Roi, des missions, etc.

Parmi les autres initiatives du Centre, signalons le service de librairie pour la diffusion des meilleurs ouvrages de spiritualité, d'hagiographie, d'Écriture sainte, etc.; le service de renseignements par réponse personnelle à toute demande d'ordre spirituel, cas de conscience, etc.; le service de bibliothèque de prêt pour la région d'Ottawa et de Hull; le service de documentation pour information catholique, avec faculté de con-

sultation sur place; et enfin le Secrétariat des Œuvres du Sacré-Cœur, qui organise dans les familles l'intronisation, la communion réparatrice et surtout l'adoration nocturne. Actuellement, dans la région d'Ottawa et de Hull, près de quinze mille personnes se lèvent la nuit, une fois par mois, pour prier à la maison durant une heure, dans une intention de réparation.

Les RR. PP. André Guay et Marcel Ferragne, attachés à l'œuvre de l'Université, ont la responsabilité du Centre catholique. Le secrétariat et l'administration ont été confiés aux « Équipières sociales ». Sept d'entre elles y travaillent régulièrement, et d'autres personnes viennent occasionnellement leur prêter main forte.

Le premier local du Centre fut de modestes pièces dans le sous-sol du Musée de l'Université. Depuis le 19 mars 1941, les bureaux occupent une nouvelle construction, qui comprend une grande salle de conférences et qui est située rue Wilbrod.

LA SEMAINE DU PAPE.

L'Université prit une part active à la semaine d'offices religieux et de démonstrations publiques organisée par Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la consécration épiscopale de Sa Sainteté le pape Pie XII. C'est au gymnase de l'Université que plus de douze cents personnes se rendirent pour entendre l'honorable juge Robert Taschereau, de la Cour Suprême du Canada, dans une magistrale conférence qui avait pour titre « Hommages des Catholiques au Souverain Pontife ». En présence de Leurs Excellences le Délégué apostolique et l'Archevêque d'Ottawa, M. Thomas Moncion, président du comité diocésain d'Action catholique, prononça le mot de bienvenue, puis M. l'abbé Rodrigue Glaude, curé de Gatineau et aumônier adjoint de l'Action catholique, présenta le conférencier. Celui-ci fut remercié par Son Excellence Mgr Ildebrando Antoniutti. Sous l'experte direction du R. P. Jules Martel, directeur de l'École de Musique, le programme musical fut fourni par la Schola Cantorum de l'Université aidée d'un groupe de scolastiques oblats. A la clôture de cette brillante cérémonie, le R. P. Recteur annonça que le Prix de Mérite social — décerné par l'École des Sciences politiques au laïque le plus militant dans les œuvres catholiques et sociales — avait été mérité, cette année,

par M. Thomas Moncion, qui reçut alors la médaille des mains de Son Excellence le Délégué apostolique.

Les étudiants de l'Université et des collèges affiliés asssitent, dans l'église du Sacré-Cœur, à une messe pontificale chantée par Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, qui, devant plus d'un millier d'élèves, prononce des sermons, en français et en anglais, sur nos devoirs envers la papauté.

CONGRÈS PÉDAGOGIQUE.

C'est à l'Université que se tiennent les réunions du congrès de l'Association de l'Enseignement du Français dans l'Ontario. A l'ouverture de ce congrès, le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, offre le saint sacrifice de la messe, dans la chapelle de l'Université, et le R. P. Henri Saint-Denis donne le sermon. Au cours des nombreuses séances d'études, Son Excellence Mgr l'Archevêque, chancelier de l'Université, prononce une allocution sur « l'Église et la science »; le R. P. Raymond Shevenell, directeur de l'Institut de Psychologie expérimentale à l'Université, lit un travail sur « l'orientation professionnelle »; et M. E. J. Watson, professeur à l'École normale, traite du sujet suivant: « Some aspects of teaching English to French-speaking pupils. »

FÉLICITATIONS.

A l'occasion des fêtes grandioses du cinquantième anniversaire de l'ordination de Mgr J.-A. Myrand, curé de la paroisse Sainte-Anne d'Ottawa, l'Université a conféré le grade de docteur en droit (LL. D.) au vénéré jubilaire, qui, en 1888, entrait au Collège d'Ottawa pour y faire ses études de théologie. *Ad multos et faustissimos annos.*

M. Lucien Brault, directeur des recherches historiques aux Archives nationales et professeur de méthodologie historique et d'histoire du Canada aux cours supérieurs de la faculté des Arts, vient d'être nommé « historien honoraire de la ville d'Ottawa » par le Bureau des Commissaires de la Capitale, à cause de son ouvrage en préparation sur l'histoire d'Ottawa.

Les révérendes Sœurs Grises de la Croix et les élèves anciennes et actuelles du Collège Bruyère ont rendu hommage à l'Université, et ont célébré la fête patronale du R. P. Recteur ainsi que le centenaire de l'arrivée des Oblats au Canada, en invitant à un banquet une dizaine de Pères

professeurs. Mlles Florine Isabelle et Jeanine Bélanger, ainsi que le R. P. Recteur, y prirent la parole.

MUSIQUE.

La Société Sainte-Cécile, que dirige le R. P. Henri Dulude, offre un concert fort goûté de musique instrumentale et vocale, où l'artiste invité est M. Émile Boucher, chanteur de folklore.

Sous les auspices du Bloc universitaire, nous eûmes le plaisir d'entendre trois artistes éminents de Montréal, Mlle Viola DeLisle, soprano, M. Jean-Marie Beaudet, pianiste, et M. Roméo Baillargeon, flûtiste.

Un autre événement important dans le monde de la musique fut le concert organisé par l'Ensemble universitaire dirigé par M. Gilles Lefebvre. Le jeune et prodigieux André Mathieu figurait au programme.

Un magnifique concert de musique religieuse fut donné, le soir du vendredi saint, dans l'église du Sacré-Cœur. Le chœur était dirigé par le R. P. Jules Martel, directeur de l'École de Musique. Le programme comportait quelques-unes des plus belles œuvres des grands maîtres du XVIIe siècle: tels, Palestrina, de Vittoria et Soriano. A la chorale paroissiale s'étaient joints un groupe de choristes du Scolasticat Saint-Joseph et plusieurs petits chanteurs du Juniorat du Sacré-Cœur.

M. Roger Filiatrault, lauréat du Conservatoire royal de Bruxelles et professeur d'art vocal à l'École de Musique de l'Université, est membre du Quatuor Alouette que dirige M. Oscar O'Brien et qui fut délégué dernièrement par le gouvernement de la province de Québec au National Folk Festival, à Washington et à New-York, pour y faire admirer quelques-unes de nos vieilles chansons.

REPRÉSENTANTS.

Le R. P. Paul Dufour, professeur d'économie politique et de droit constitutionnel, représente l'Université au quarante-sixième congrès annuel de l'American Academy of Political and Social Science. Ce congrès, tenu à Philadelphie, avait choisi comme thème: « Winning both the War and the Peace ».

A l'assemblée générale annuelle du Conseil national d'Éducation, le R. P. Henri Saint-Denis est réélu membre du comité d'Ottawa.

NOUVEAUX COURS.

Le R. P. Rodolphe Gendron, directeur de l'École d'Infirmières, voit à l'organisation d'une École d'Hygiène sociale, que l'Université inaugurera à l'automne.

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

Le R. P. Georges Simard vient de publier, en un livre — de deux cent seize pages — ayant pour titre *Les États chrétiens et l'Église*, les conférences qu'il a données à l'Heure dominicale de Radio-Canada depuis deux ans. Ce voume — le seizième des *Publications sériées*, — constitue le complément des *Maux présents et Foi chrétienne*. Pour avoir fréquenté saint Augustin pendant près de quarante ans, le R. P. lui emprunte son ampleur et sa profondeur. Le disciple suit de près le maître, et on a l'impression de lire la continuation du dix-huitième livre de la *Cité de Dieu* du grand Docteur d'Hippone, en parcourant les pages du présent ouvrage dont voici les titres de chapitres: *Sur deux textes de saint Augustin — la Providence et les États — l'Empire romain chrétien et l'Église — l'Empire carolingien et l'Église — le Saint-Empire romain germanique et l'Église — la Monarchie française et l'Église — l'Empire napolonien et l'Église — l'Empire russe, le communisme et l'Église — l'Empire allemand, le nazisme et l'Église — l'Empire britannique et l'Église— la République américaine et l'Église — le Canada et l'Église — la Capitale canadienne et l'Église — l'État catholique futur — l'Église au XXe siècle.*

L'ouvrage de M. Lucien Brault, que nous avons mentionné plus haut et qui est intitulé *Ottawa, capitale du Canada, de son origine à nos jours*, fera partie des *Publications sériées de l'Université:* il en sera le dix-septième volume.

La deuxième édition de la vie du *Père Arthur Guertin, Missionnaire Oblat de Marie-Immaculée*, vient de sortir des presses, quatre mois seulement après la première.

M. le professeur Thomas Greenwood a réuni, en un volume intitulé *Études sur la connaissance mathématique*, quatre articles qui ont paru dans la *Revue de l'Université*. La première étude sur « les principes de la logique mathématique » traite de la logique symbolique et de sa contribution au problème de la rationalisation des mathématiques. L'auteur

écrit: « Au lieu d'accepter l'opposition que les logisticiens ont tenté d'établir entre la logique aristotélicienne et la logique mathématique, nous avons essayé de déterminer leurs points de contact et de montrer que les principes fondamentaux de l'*Organon* sont les seuls à justifier pleinement les divers calculs logiques. Pour cela, nous avons dû séparer la technique de la logistique de son interprétation nominaliste courante, critiquer celle-ci et justifier celle-là. » Les deux études suivantes montrent qu'Aristote et saint Thomas nous fournissent des doctrines et des intuitions d'une valeur permanente pour la philosophie des mathématiques. Une dernière étude sur « la connaissance géométrique » propose quelques thèses sur l'interprétation des positions nouvelles de la géométrie en fonction de l'épistémologie thomiste. Cet ouvrage d'un peu plus de cent pages explore une région peu connue, mais extrêmement fertile et intéressante du savoir.

Le R. P. Joseph Hébert, O. M. I.

Le jeudi 21 mai, les supérieurs des communautés oblates de langue française de la région outaouaise participent à un déjeuner intime donné à l'Université à l'occasion du prochain départ du R. P. Joseph Hébert, recteur, arrivé au terme de son second triennat. A l'issue du repas, le R. P. Arthur Caron, premier vice-recteur ainsi que directeur des facultés ecclésiastiques, se fait le porte-parole du personnel de l'Université pour exprimer au R. P. Recteur les hommages respectueux, les remerciements et les vœux sincères qui remplissent les cœurs de tous. En termes exprès, il souligne les œuvres et les travaux accomplis par le R. P. Hébert aux divers postes de commande qu'il a occupés durant les vingt années de son séjour à l'Université.

Dans sa courte réponse, le R. P. Recteur se rend à juste titre le témoignage de n'avoir rien ménagé pour que l'Université prospère et rayonne de plus en plus. C'est en effet grâce à son esprit d'initiative et d'organisation que l'Université, toujours aux prises avec de troublantes difficultés d'ordre matériel, a pu continuer sa marche en avant vers la réalisation de ses hautes destinées.

Ces œuvres et ces travaux dus aux soins vigilants du R. P. Hébert et accomplis sous son rectorat, il nous plaît, à titre documentaire, de les

énumérer ici: fondation des cours par correspondance pour l'obtention du baccalauréat et de la maîtrise ès arts ainsi que du doctorat en philosophie (charte civile), institution des cours sur la pratique des affaires, des cours de journalisme, de traduction, de bibliothéconomie, des cours du soir pour l'immatriculation, de l'École d'Action catholique et de son Centre catholique, de l'École des Sciences politiques et de son Centre social, fondation des *Publications sériées* (seize volumes ont parus depuis 1937), du Corps-École d'Officiers canadiens, du cours d'immatriculation senior (Upper School), du journal des étudiants de langue anglaise *The Fulcrum,* de l'Institut de Psychologie expérimentale.

Mais l'œuvre la plus marquante du rectorat du R. P. Hébert est sans contredit l'érection et le parachèvement du Séminaire universitaire, devenu nécessaire pour le développement et le rayonnement des facultés ecclésiastiques.

L'Université gardera un souvenir reconnaissant de l'œuvre accomplie par son vingt et unième recteur.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

JEAN D'ESTRAU. — *Le Tract catéchistique. Les 40 premiers tracts parus.* Montréal, Guide de Lecture, 3683, rue Mentana, 1942. In-16.

On se meurt, chez nous comme ailleurs, d'ignorance religieuse. Pour y remédier, il n'est de moyen qu'on ne doive tenter. C'est dans ce but apostolique que, sous le pseudonyme de Jean d'Estrau, un prêtre du diocèse de Mont-Laurier a lancé un *tract catéchistique* paraissant deux fois le mois, juillet et août exceptés. C'est un feuillet de six pages présenté de façon attrayante sur papier de diverses couleurs. Les sujets étudiés sont des plus variés et des plus pratiques; les titres mêmes piquent la curiosité du lecteur. Je regrette de ne pouvoir les aligner tous. Pour tout dire, ce sont de brèves et vivantes leçons de dogme et de morale chrétienne, appelées à rendre de précieux services. Ces tracts, il faudrait donc les répandre. C'est dans ce dessein que le Guide de Lecture vient de réunir les quarante premiers en un seul recueil qu'il offre au public à un prix fort modeste. L. O.

* * *

JULIETTE LAVERGNE. — *La Vie gracieuse de Catherine Tekakwitha.* Montréal, Éditions Fides, 1942. In-8, 158 pages.

L'ouvrage est présenté avec une élégance sobre et du meilleur goût. La couverture montre l'héroïne, méditative, dans le paysage d'une rivière que bordent des montagnes. Une gravure orne le haut de chaque page du volume.

Cette *Vie gracieuse* est gracieusement racontée. Le style est serein et mesuré, plein de fraîcheur, comme les forêts vierges qu'il décrit.

Catherine, c'est la vierge iroquoise, sans tache et sans reproche, humble, dévouée, fidèle au devoir, résignée dans les persécutions, abîmée dans la souffrance, amante infatigable de la solitude et de la prière, toujours docile aux inspirations de l'Esprit-Saint. C'est la *fleur des bois* qui naît, s'épanouit, répand ses parfums, s'étiole et meurt, laissant un souvenir inaltérable.

Dans son entourage figure d'abord le monde païen, avec ses tares et ses cruautés, ses vertus naturelles aussi: droiture, générosité, bravoure, magnanimité; puis apparaît la ferveur immense d'une chrétienté naissante. Les personnages du drame — ils répondent souvent à de jolis noms: le Cerf-Agile et la Fleur-de-la-Prairie, l'Aigle et la Feuille-qui-Tremble, le Renard et l'Étoile-du-Matin, l'Oiseau-qui-Chante et la Biche-Légère — incarnent les types indiens de l'époque. Le livre illustre bien les prévenances infinies de la grâce envers des âmes incultes, dont toutes les impulsions vertueuses ont leur récompense.

Ces pages, souvent exquises, charmeront le lecteur de tout âge et de toute condition. L. O.

* * *

S. D. CLARK. — *The Social Development of Canada. An Introductory Study with Select Documents.* Toronto, The University of Toronto, 1942. In-8, X-484 pages.

The University of Toronto Press has just released an outstanding book on Canadian Sociology. One of the first merits of the book is its methodic presentation of the subject matter. A study of the history of politics, economics and sociology in any country is always very interesting, but such a study becomes captivating when it deals with the history of the development of our own Canadian society. The student usually listens with enthousiasm to any lecturer on the subject, but after the series of lectures he finds himself in possession of a large variety of seemingly unrelated facts. This will not be the case when one reads Professor Clark's book. The reader will find in the lengthy *Introduction* (twenty pages) the main unchanging principles that underly the development of social life in Canada. After a thorough understanding of this philosophy of sociology, he will see these same principles concretely applied in the diverse classes of early Canadian society. The result is that, as well as reading a most interesting study, one also acquires a scientific knowledge of the origin and development of the society in which we live to-day.

The happy choice of subject matter by the learned author has equally made this book outstanding. Evidently, volume upon volume would be required to write a really exhaustive history of the origin and progress of society in Canada; yet, Professor Clark's book leaves us with a detailed picture of the conditions of life in the pioneer days of this country. This is due to his own exposition, but also to the excellent selection of official documents that he has inserted in the concluding pages of each chapter.

The development of society is invariably linked with economic progress. This fact stands out prominently in every one of the five chapters of this book. *The Fur Trade and Rural Society in New France, The Fisheries and Rural Society in the Maritime Colonies, The Timber Trade and Rural Society in Upper Canada, Mining Society in British Columbia and the Yukon, Transcontinental Railways and Industrial-Capitalist Society,* are all topics that are presented to our ever increasing interest as we procede in the reading of this study.

The Social Development of Canada, is the work of an expert who has faithfully presented, not a product of an active imagination as is most often the case in such studies, but as scientific a work as may be expected in such a concise study. Every one of the author's statements is substantiated by references at the bottom of each page as well as by ample documentary evidence at the end of the chapters. All University and College students should be familiar with this book. It deserves a place in the library of every Canadian home as well.

Paul DUFOUR, o. m. i.

* * *

E.-Z. MASSICOTTE. — *Cent Fleurs de mon Herbier. Études sur le monde végétal à la portée de tous.* Nouvelle édition revue et corrigée. Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1942. In-12, 188 pages.

Une des dernières réussites du Jardin Botanique de Montréal qui alligne parmi ses buts avérés la culture et l'amélioration des plantes canadiennes, c'est bien le repiquage de tout un parterre bien connu: *Cent fleurs de mon herbier,* de M. E.-Z. Massicotte.

Cette réédition est une éloquente réponse aux multiples points d'interrogation que se posaient les Jeunes Naturalistes lorsqu'ils abordaient le bouquin. « Nous est-il permis, semblaient-ils dire, d'utiliser ces vieilles descriptions pour étudier nos plantes, étiqueter

nos herbiers? On ne sait jamais . . . la science évolue si vite. Peut-être a-t-on aperçu depuis quelques nouvelles parties, découvert de nouvelles espèces . . . qui sait? »

Mais M. Massicotte avait vu juste. C'est pourquoi l'éditeur, M. Jacques Rousseau, n'a rien modifié si ce n'est la nomenclature, en perpétuel devenir. Les lecteurs, jeunes et vieux, sauront donc gré au sous-directeur de Jardin Botanique de nous avoir conservé dans son intégrité la saveur des descriptions de l'auteur, et en rafraîchissant la livrée extérieure de l'œuvre de nous inviter à nous « pencher [davantage] sur les fleurs des champs ».

Anatole WALKER, o. m. i.

* * *

FRANÇOIS MAURIAC. — *La Pharisienne. Roman.* Paris, Éditions Bernard Grasset, 1941. In-12, 296 pages.

Hypothèse? Peut-être. Mais à certains traits d'âcre ironie qu'il décoche à sa *Pharisienne*, à cette volupté qu'il éprouve à déchirer ses masques, j'ai l'impression du coup de boutoir. On sait que Mauriac a souffert de la réprobation de certains critiques. « Reconnaissons que [ces] pieux adversaires de *la bonne presse* distillent quelquefois un venin dont je croyais avoir découvert la formule: ces gens-là, me disais-je, se permettent tout ce dont ils ne croient pas être obligés de se confesser. Et je m'écriais: « Oh! que cela les mène loin! » . . . Si la Pharisienne est née d'une hargneuse et injuste (?) attitude des catholiques à l'égard de Mauriac: heureuse faute ai-je la tentation de penser, puisqu'elle nous a valu une telle peinture du pharisaïsme.

Brigitte Pian est bien de l'engeance qu'a fustigée l'Évangile. Son attitude religieuse n'atteint pas au delà de la lettre. Comme le Pharisien de la parabole elle trouvait sans cesse des raisons « de remercier le Créateur qui l'avait faite créature si admirable » et « n'approchait jamais son Maître que pour le prendre à témoin de son avancement rapide et de ses mérites singuliers ». Aucune notion, sinon aucun soupçon, du royaume intérieur. « C'était une logicienne fidèle à une route droite, jalonnée de principes évidents et où elle ne faisait un pas qui ne reçût à l'instant même sa justification. »

Une pareille créature est évidemment incapable d'amour. Elle ne se défendra même pas du mépris. Il faut voir avec quelle expression de dégoût elle contemple Octavie Tronche effondrée à ses pieds. Pourtant « . . . Brigitte savait que nous ne devons mépriser personne, et que *même l'âme d'Octavie Tronche* a beaucoup de valeur aux yeux de Dieu ». Quelle virtuosité dans l'art de persifler, « d'insinuer », dans l'art surtout d'exciter le soupçon, de provoquer les ragots malpropres. On n'a qu'à lire l'odieux épisode des Vignotte.

Si encore Brigitte Pian se contentait de multiplier ses mérites et de s'admirer fût-ce en méprisant. Mais non! Il faut qu'elle s'impose au choix de Dieu et qu'elle s'investisse de la charge des âmes. C'est classique: ces sortes de personnes se découvrent toujours des missions providentielles. Elles s'insinuent dans la destinée des autres, régentent leur vie intérieure, contraignent leur liberté (que Dieu lui-même respecte) et d'office traduisent les volontés d'En-Haut. Et comme elles prêtent à Dieu leurs propres complexités on imagine dans quelles tortures elles jettent les consciences! Aucun doute: les âmes qui s'opposent à leurs directions se dérobent à la grâce. Brigitte se livre toute entière à sa « vocation » . . . « Elle savourait le plaisir qui n'appartient qu'à Dieu, de tout connaître du destin d'une personne qui croit nous le découvrir, et de se sentir maîtresse de l'incliner dans un sens ou dans un autre. » Naturellement elle multiplie les impairs qui se convertissent en désastres: son mari finit prématurément dans l'alcoolisme; les Puybaraud sombrent dans une misère qui entraîne la mort d'Octavie; Jean de Mirbel, acculé, grâce

à elle, au désespoir, vole son bienfaiteur et s'enfuit; enfin l'abbé Calou se voit suspendu à la suite des dénonciations de « madame Brigitte ».

Cependant cette fois-ci Mauriac est bon prince. Il n'abandonne pas Brigitte à son sort. Plus miséricordieux qu'elle ne le fut, il la relève. A la vue des ruines qu'elle amoncelle le remords s'infiltre dans sa suffisance. Elle finit par découvrir « qu'il existait une autre vie que sa vie, un autre Dieu que son Dieu ». Je me demande si ce n'est pas ici surtout qu'il faut admirer la finesse d'analyse de Mauriac. Du pharisaïsme au scrupule, du scrupule à l'abandon, de l'abandon à l'amour humain d'abord, puis au don miséricordieux et surnaturel de soi-même, toutes les étapes sont marquées avec une infaillible intuition.

Roman sombre? Oui. Mais optimiste. D'abord Brigitte Pian aborde, à la fin, aux rives de l'amour. Et puis, parmi quelques êtres égarés et quelques brutes vivent de belles âmes lumineuses parfaitement dessinées: ce sympathique abbé Calou qui va aux âmes avec son cœur, qui échoue sans doute parce que, selon qu'il le confesse, il a tenté d'intervenir lui aussi dans des destinées, mais qui atteint dans sa faillite jusqu'au sublime du détachement; cette Octavie Tronche qui rayonne une beauté spirituelle d'un parfait éclat; jusqu'à ce révolté de Mirbel, que hérisse les contraintes religieuses et familiales, qui laisse entrevoir des failles par où la grâce pourra s'introduire en son être.

L'œuvre est appuyée sur un fond doctrinal solide. On aimerait à citer des pages entières qui relèvent de la littérature spirituelle, d'une élégance et d'une vigueur d'expression qui enchantent.

P. HILAIRE, Capucin.

* * *

MAXINE. — *Miche, un petit gars de Coutances*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1941. In-12, 158 pages.

Les ouvrages de Maxine, pour enfants, sont nombreux. *Miche* s'y ajoute heureusement; il mérite des éloges. L'intérêt du récit, l'élégance du style, la noblesse des sentiments captiveront les jeunes.

L'histoire se passe vers 1760, aux environs de Lévis. Autour du héros, Rouer-Michel (Miche) Girard, gravitent des personnes probes et sympathiques: son père, sa tante Rose-Marie qui remplace au foyer la mère prématurément disparue, l'oncle Barnabé et sa digne famille, Pipouikih, l'Indien fidèle, et Robert Bruce, l'Écossais magnanime. Au fond de la scène évoluent quelques personnages de l'époque: Vaudreuil, Bigot, Montcalm; les grandes lignes de l'invasion et de la conquête sont ébauchées. Un mariage clôt le récit, celui de Miche avec la charmante Mimi, la petite-fille de l'oncle Barnabé.

L'ouvrage est sain et vivant; il décrit bien les hommes et les choses.

L. O.

* * *

CLAUDE GENÈS. — *Cœurs d'Enfants. Contes*. Montréal, Éditions Fides, 1941. In-8, 94 pages.

La plupart de ces contes s'inspirent de la réalité quotidienne. Écrits en un style alerte, ils sont d'un bon psychologue, servi par des illustrations suggestives de Léonie Gervais. Nos jeunes de douze à seize ans liront ces pages avec profit. Voyez.

Pierre change . . . Tout le monde le dit. Lui-même le sent. Il a quatorze ans. Ses succès en classe depuis quelques mois ont sensiblement diminué. L'étude d'ailleurs lui est devenue un supplice, et il ne sait trop pourquoi. Il ne se comprend plus et, songe-t-il, on ne le comprend pas. Il sent en lui des sentiments nouveaux qui l'étonnent et le troublent à la fois. Un monde inconnu s'éveille en son intérieur et lui dévoile des mystères qu'il ne saisit point. Sa sensibilité s'aiguise. Des désirs, qu'il réprime sans cesse, poussent en son pauvre cœur et l'humilient. Le malaise le rend hautain et agressif. Un soir, l'orage éclate au foyer. Pierre se dresse en face de son père, il refuse un baiser à sa mère . . . Quelques jours plus tard, Lucille, sa sœur aînée, l'invite gentiment à faire une promenade en skis. Au moment choisi, elle glisse habilement un reproche et achemine Pierre vers la lumière. Au retour, le papa éclaire l'âme de l'adolescent, qui « raisonnait comme un enfant, aujoud'hui il est un homme ».

Le père de Roland vient de se remarier. L'enfant éprouve une antipathie farouche, et bien illégitime, pour la nouvelle venue et son fils Yvon. Rien d'abord ne peut le fléchir, pas même les instances de sa charmante petite sœur, Annette. Lors d'une partie de chasse, l'aversion de Roland pour Yvon touche à la cruauté. L'exquise bonté et le pardon de tous finissent par triompher de sa répugnance obstinée et de son hostilité.

L'orgueil de Guy est sans mesure. Il conduit naturellement à la bouderie et à la rancune. Les bons le délaissent. Pris de dégoût, Guy se range du côté des mauvais, qui le trouvent tiède. Sa noblesse d'âme s'accommode mal de leurs bassesses et de leurs crimes. C'est lorsqu'il a failli encourir la rigueur de la loi, pour vol, que Guy se résout à la pratique de l'humilité, au pardon des indélicatesses, à une vie de charité chrétienne.

Paul et Bob, deux rhétoriciens, vivent à Saint-Hilaire *leurs plus belles vacances*, « les plus pures, les plus saines, les saintes ». Le premier est fils de terrien, mais jamais peut-être il n'avait compris la noblesse de la vie champêtre. Quant à Bob, un citadin, il saisit pour la première fois qu'un paysage, que le spectacle d'un crépuscule, sont une prière, « la plus forte, la plus sacrée, la plus divine de toutes . . . ! »

Gilles a quinze ans. La communion quotidienne a « conservé son cœur pur comme son front ». C'est le « compagnon charmant, si calme, si aimable en tout, si maître de lui, si beau joueur aussi, et dont l'âme paraissait être à l'abri des orages de l'adolescence ». Et pourtant, un trouble envahit son âme; pourquoi ne ferait-il pas comme tant d'autres, comme son père, un bien honnête homme: assister à la messe le dimanche sans plus, communier aux grandes fêtes si possible . . . Ces réflexions le rendent triste et taciturne. Sa mère a vite deviné son malaise et obtient sa confidence. Un soir, son père, fatigué de sa mélancolie et de son mutisme, a des mots durs, et Gilles se retire. Sur l'heure, il apprend de sa femme le secret de l'enfant, se fâche, menace de faire une scène: il n'a pas de leçon à recevoir de son fils . . . Le lendemain matin, c'est lui-même, ô surprise! qui invite Gilles à se rendre à l'église. Il y eut, ce jour-là, une communion de plus. Au retour, l'enfant tombe à genoux et demande pardon, en sanglotant. « Relèves-toi, mon Gilles, dit le père, ce serait peut-être à moi de me mettre à genoux, pour la seconde fois, depuis ce matin . . . »

Faites lire *Cœurs d'Enfants*. L'excellente présentation typographique de l'ouvrage retiendra à elle seule l'attention de nos adolescents; et ces *Contes* savoureux édifieront leur âme. L. O.

* * *

Abbé ALBERT TESSIER. — *Ton Univers. 52 photos Tavi.* Les Trois-Rivières, Les Éditions trifluviennes, 1941. In-8, 112 pages.

« Une image vaut mille mots », aime à redire l'auteur de *Ton Univers.* Voici un album de cinquante-deux photos, suggestives et artistiques, et en regard de chacune un texte simple et clair, qui aide opportunément les jeunes à *lire ces images.* Le tout est plein de leçons discrètes de vie ordonnée, de piété et de travail, d'amour de la patrie, de son histoire et des plus nobles traditions. Il apprend à voir, à réfléchir et à penser, en présence des personnes et des choses, du fait quotidien même le plus banal. L'ouvrage plonge l'enfant dans une atmosphère idéale: la plus saine, la plus pure, la plus apte à développer son âme avec ordre et harmonie.

L. O.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

R. P. HADRIANUS SIMON, C.SS.R. — *Prælectiones Biblicæ ad usum Scholarum.* R. P. J. PRADO, C.SS.R. — *Vetus Testamentum.* Liber primus. *De sacra Veteris Testamenti Historia.* Editio tertia recognita. Taurini, Ex. Off. Libraria Marietti; Madrid, « El Perpetuo Socorro », 1940. In-8, XX-546 paginæ.

MICHEL ZYZYKINE. — *L'Église et le Droit international.* Bruxelles, Éditions de la *Cité chrétienne,* 1940. In-12, 220 pages.

AUGUSTUS FERLAND, p. s. s. — *Commentarius in Summam D. Thomæ. De Sacramentis in Speciali. De Novissimis.* Montréal, Grand Séminaire, 1940. In-8, XXVIII-618 pages.

ADOLPHE ROY, B. Th. — « *Tous les Fidèles pour tous les Fidèles.* » Montréal, 1463, rue Marie-Anne, 1940. In-8, 136 pages.

The Mosaic Manifesto or the Ten Commandments simply explained for Children and Converts. Minnesota, St. Paul, Rumble and Carty « Radio Replies », 1940. In-16, 68 pages.

Dom J.-M. DÉCHANET, O. S. B. — *Aux Sources de la Spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry. Première série d'études.* Bruges, Éditions Charles Beyaert, 1940. In-8, XII-88 pages.

LÉON MERKLEN, A. A. — *Les Leçons de l'Encyclique « Summi Pontificatus ».* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 48 pages.

E. NEVEUT, c. m. — *Les Multiples Grâces de Dieu.* Aurillac, Imprimerie moderne, 1940. In-12, XVI-376 pages.

PIERRE MONTMAJOUR. — *Royaume de Dieu.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 30 pages.

VICTOR POUCEL. — *Mystique de la terre. La Parabole du Monde.* Paris, Librairie Plon, 1940. In-12, VII-324 pages.

PIERRE MONTMAJOUR. — *Après le sabbat, dès l'aube . . .* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 30 pages.

Dom GASTON DÉMARET. — *Indulgences à l'usage de tous les fidèles, suivies d'un Manuel de piété.* Paris, Librairie Pierre Téqui. 1940. In-12, XII-312 pages.

GUIDUS COCCHI, C. M. — *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum Scholarum.* Liber IV. *De Processibus.* Editio III recognita. Taurinorum Augustæ, Ex Off. Libraria Marietti, 1940. In-8, VIII-746 paginæ.

P. FELIX ANTONIUS WILCHES, O.F.M. — *De Errore communi in Iure romano et canonico.* Romæ, Apud Pontificium Athenæum Antonianum, 1940. In-8, XXIV-244 paginæ.

FELIX M. CAPPELLO, S. J. — *Praxis Processualis ad Normam Codicis et peculiarium S. Sedis Instructionum*. Taurini, Romæ, Domus Ed. Marietti, 1940. In-8, VIII-221 paginæ.

Chanoine A. HARBOUR. — *Le Mariage*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940. In-12, 200 pages.

Mgr H. CHAPPOULIE. — *La Vocation Missionnaire et Civilisatrice de la France*. Paris, Éditions Alsatia, 1940. In-12, 74 pages.

Pèlerinage d'Amour et de Reconnaissance. Numéro spécial. *L'Apostolat des Oblats de Marie-Immaculée*. Chambly-Bassin, *L'Apostolat*, 1940. In-4, 64 pages.

Abbé A. BOULENGER. — *Histoire générale de l'Église*. Tome III. *Les Temps modernes*. Volume VII. *XVIe et XVIIe Siècles. 1517-1648*. Première Partie. *La Réforme protestante*. Deuxième Partie. *La Contre-Réforme Catholique*. Lyon, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1938, 1940. In-8, 738 pages.

MARTEAU DE LANGLE DE CARY. — *Les Saints du Calendrier. Janvier*. Paris, Librairie Plon, 1940. In-8, 162 pages..

H. RANTY. — *Les Orantes de l'Assomption*. Paris, Bernard Grasset, Éditeur, 1940. In-12, XVIII-222 pages.

AIMÉ LAUZIÈRE. — *Le Lieutenant Psichari*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 96 pages.

Comte J. DU PLESSIS.— *Le sens de l'histoire. Les derniers Temps d'après l'Histoire et la Prophétie*. II. *L'Apocalypse de saint Jean*. Paris, Éditions Téqui, 1940. In-12, 446 pages.

DAMASE POTVIN. — *Le Saint-Laurent et ses îles. Histoire, Légendes, Anecdotes, Description, Topographie*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940. In-12, 415 pages.

GUSTAVE LANCTÔT. — *Rapport sur les Archives publiques pour l'année 1939*. Ottawa, 1940. In-8, 138 pages.

Société de Saint-Vincent de Paul. Rapport du Conseil Supérieur du Canada. Quatrième série. *Années 1938 et 1939*. Québec, 79, Chemin Sainte-Foy, 1940. In-8, 116 pages.

Le Guide du Pèlerin de Notre-Dame du Cap. Cap-de-la-Madeleine, Les Gardiens du Sanctuaire, 1940. In-12, 32 pages.

La Hiérarchie catholique et la Guerre. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 126 pages.

C.-J. GRIGNOUX, GEORGES-HENRI RIVIÈRE, GERMAIN BAZIN, BERNARD CHAMPIGNEULLE. — *La France en Guerre*. Paris, Librairie Plon, 1940. In-12, 318 pages.

F. H. D. PICKERSGILL. — *The French Press and War Aims*. Reprinted from the *University of Toronto Quarterly*. Vol. IX, No. 3, April 1940, p. 262-269.

R. P. PANICI, S. J. — *Le Plaisir et nos responsabilités de guerre*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 62 pages.

PHILIPPE LECLÈRE. — *Ennemie héréditaire?* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 94 pages.

JEAN CARET. — *L'éternelle Allemagne.* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1940. In-12, 96 pages.

Notre alliée, la Norvège. Paris, Librairie Plon, 1940. In-12, 48 pages.

Japan Surveys the European War. Tokyo, The Tokyo Press Club, 1940. In-8, IV-88 pages.

The War and Opinion. Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. XI, No. 1, October 1941, p. 25-45.

C. P. STACEY. — *The War: Blockade and Counter-Blockade.* Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. IX, No. 3, April 1940, p. 270-281.

CHARLES W. HENDEL. — *The Achievement of Bergson.* Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. X, No. 3, April 1941, p. 269-282.

Les méthodes scientifiques dans l'Éducation. Premier Congrès annuel, 19-22 juin 1940. L'Hygiène mentale et l'Éducation. Ottawa, Les Éditions du Lévrier, 1940. In-12, 188 pages.

Docteur JACQUES FORTIER. — *« Je vais être mère . . . » Conseils aux futures mères.* Montréal, Édition Bernard Valiquette, 1940. In-12, 338 pages.

L.-P. MERCIER. — *Quoi dire. Comment dire et Quoi faire. Éducation sexuelle.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette. In-12, 64 pages.

ÉDOUARD MONTPETIT. — *La Conquête économique.* II. *Étapes.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940. In-12, 272 pages.

The Future of Graduates. The Investigation and Forecasting of Opportunities for Intellectual Employment. Paris, International Institute of Intellectual Co-Operation, 1940. In-8, 170 pages.

GUSTAVE CHAGNON. — *Contribution à l'étude des Coléoptères de la Province de Québec.* Six fascicules. Québec, *L'Action catholique,* 1940. In-8, 386 pages.

GÉDÉON BOUCHER. — *Gazouillis.* Saint-Jean, Éditions du Richelieu; Montréal, Éditions Beauchemin, 1940. In-8, 160 pages.

MAURICE GAGNON. — *Peinture moderne.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940. In-8, 214 pages.

WILLIAM HARDY ALEXANDER. — *The Sieur de Montaigne and Cicero.* Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. IX, No. 2, January 1940, p. 222-230.

Letters in Canada 1939. Edited by A. S. P. Woodhouse. Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. IX, No. 3, April 1940, p. 282-395.

FELIX WALTER. — *French-Canadian Letters 1939.* Reprinted from the *University of Toronto Quarterly,* Vol. IX, No. 3, April 1940, p. 308-319, 377-390.

FELIX WALTER. — *French-Canadian Letters 1940*. Reprinted from the *University of Toronto Quarterly*, Vol. X, No. 3, April 1941, p. 305-317, 383-395.

PASCHALIS P. PARENTE. — *Studia mystica. Quæstiones de Mystica Terminologia ad mentem Pseudo-Areopagitæ et Sanctorum Patrum*. Washington, The Catholic University of America, 1941. In-8, X-58 paginæ.

Abbé DUTIL. — *A tous les chrétiens. Votre Messe et votre Vie*. Montréal, Édition Fides, 1941. In-12, 32 pages.

ALDÉRIC BEAULAC, p. s. s. — *Toute la Messe par questions et réponses*. Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 128 pages.

ANTONIO VILLENEUVE, prêtre. — *Je fais mon action de grâces*. Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 112 pages.

Abbé ÉMILE DUBOIS, D. Th. — *La Prière chantée. Manuel latin et français des Paroisses, des Maisons d'éducation et des Œuvres, conforme aux Instructions pontificales*. Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1941. In-12, XII-420 pages.

BENOÎT VERDICKT. — *Missa pro Defunctis ad tres voces æquales comitante organo*. Montréal, Thérien Frères Limitée, 1941. In-8, 36 pages.

Au Service des Missions. Montréal, La Réparation, 1941. In-8, 124 pages.

Chronique franciscaine du Canada. Première livraison, janvier 1941. Montréal, 2010 ouest, rue Dorchester, 1941. In-8, 54 pages.

ARCHANGE GODBOUT. — *La Liste chronologique de l'abbé Noiseux*. Québec, Extrait de *Culture*, 1941, II, p. 13-28.

ROBERT RUMILLY. — *Histoire de la Province de Québec*. I. *Georges-Étienne Cartier*. II. *Le « Coup d'État »*. III. *Chapleau*. IV. *Les « Castors »*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1940, 1941. In-12, 366, 240, 212 et 242 pages.

JULES LE CHEVALLIER, O. M. I. — *Batoche. Les Missionnaires du Nord-Ouest pendant les Troubles de 1885*. Montréal, L'Œuvre de Presse dominicaine, 1941. In-8, 310 pages.

GILMARD. — *La Vraie France*. Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 206 pages.

PIERRE TRIOLET, évacué. — *Mes Aventures à travers la France meurtrie. Six Semaines de Voyages et Six Semaines de Misère*. Montréal, Éditions du *Devoir*, 1941. In-12, 116 pages.

OTTO STRASSER. — *L'Aigle prussien sur l'Allemagne*. Montréal, Valiquette; New York, Brentano's, 1941. In-12, 386 pages.

GÉRARD CHEVALIER. — *Connaissez-vous . . .? Connaissez-vous . . . Hitler?* Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 48 pages.

ANDRÉ CHÉRADAME. — *Défense de l'Amérique*. Montréal, Librairie Beauchemin, 1941. In-8, 358 pages.

LOUIS BOUHIER, p. s. s. — *Une Mystique canadienne. Vie extraordinaire de Madame Brault. 1856-1910. Ses Lettres*. Montréal, Librairie Beauchemin, 1941. In-8, 336 pages.

ALAIN GRANDBOIS. — *Les Voyages de Marco Polo.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 230 pages.

PAUL DE SAINTE-COLOMBE. — *La vie ardente d'André Maginot (17 février 1877-7 janvier 1932).* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 158 p.

BLAISE ORLIER. — *Louis Francœur, Journaliste.* Ottawa, Les Éditions du *Droit*, 1941. In-12, 32 pages.

GOTTFRIED LESKE. — *J'étais un aviateur nazi.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. — In-12, 254 pages.

CHARLES HOLMES. — *L'Antibritannisme de l'Unilinguisme.* Montréal, Éditions Valiquette, 1941. In-8, 32 pages.

CHARLES FRÉDÉRIC, S. J. — *Toi, l'homme nouveau!* Montréal, Imprimerie du *Messager*, 1941. In-12, 180 pages.

GÉRARD PETIT. — *Face au mariage.* 1. *Mon Fiancé.* 2. *Quand on s'aime.* 3. *Pour un beau mariage.* 4. *Ton corps . . . et ton amour.* 6. *La conquête du vouloir.* 7. *Quand la conscience parle.* Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 32 pages dans chaque brochure.

GASTON MONIN. — *La Vie intime des Époux. Exposé complet, médical et moral.* Paris, Librairie Mignard, 1941. In-12, 190 pages.

Les méthodes scientifiques dans l'éducation. Deuxième Congrès annuel, 18-21 juin 1941. Les Parents et l'Enfant. Ottawa, Les Éditions du Lévrier; Montréal, Les Éditions de l'Œuvre de Presse dominicaine, 1941. In-8, 208 pages.

PIERRE DAVIAULT. — *Traduction . . . Notes de Traduction* (3e série). Montréal, Éditions de l'A. C.-F., 1941. In-8, 242 pages.

MARIUS BARBEAU. — *Henri Julien.* Toronto, The Ryerson Press, 1941. In-12, 44 pages.

Au service de l'agriculture. Québec, *L'Action catholique*, 1941. In-12, 164 pages.

BENJAMIN CONSTANT. — *Adolphe.* Édité par Gustave Rudler. Manchester, Manchester University Press, 1941. In-12, XXIV-104 pages.

A.-B. PLOURDE. — *L'Amour et L'Épreuve.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 106 pages.

MARIA DE BELLEFONTAINE. — *Un Amour.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 96 pages.

J.-WILFRID PION. — *La « Championne ». Roman de Mœurs canadiennes.* Montréal, Éditions Modèles, 1941. In-12, 272 pages.

ROBERT CHOQUETTE. — *Les Velder. Roman.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-8, 190 pages.

MAURICE DESJARDINS. — *Le Party chez Piperleau*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 120 pages.

JEANNINE BÉLANGER. — *Le visage dans la roche*. Hull, Éditions Leclerc, 1941. In-8, 16 pages.

MARCEL MAESTRO. — *Le Rayon lointain. Vers libres*. Manchester, Éditions Lafayette, 1941. In-12, 74 pages.

Semaines sociales du Canada. XVIIIe Session — Québec, 1941. Action Catholique et Action Sociale. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, École sociale populaire, 1941. In-8, 262 pages.

Société de Saint-Vincent de Paul. Rapport du Conseil Supérieur du Canada. Quatrième série. Année 1940. Québec, 1941. In-8, 72 pages.

Cardinal C. SALOTTI. — *La Bienheureuse Anna-Maria Taïgi, Mère de famille, Tertiaire trinitaire (1769-1837)*. Traduit de l'italien par l'abbé C. Poisson. Montréal Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 292 pages.

ANDRÉ LEGAULT, c. s. c. — *Sa Sainteté Pie XII*. Montréal, Éditions Fides, 1942. In-16, 32 pages.

FERNAND RINFRET. — *Pensées et Souvenirs*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1942. In-12, 168 pages.

W.-L. MACKENZIE KING, M. P., premier ministre du Canada. — *Le Canada et la guerre*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 344 pages.

HENRI LAUGIER. — *Service de France au Canada*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 158 pages.

GUSTAVE COHEN. — *Lettres aux Américains*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 126 pages.

GÉRARD CHEVALIER. — *Connaissez-vous . . . Roosevelt?* Montréal, Éditions Fides, 1942. In-12, 32 pages.

EDMOND TURCOTTE. — *Réflexions sur l'Avenir des Canadiens français*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 168 pages.

La Corporation des Agronomes du Québec. Rapport sur l'exercice 1941. 1942, In-8, 72 pages.

GEORGES LAFONTAINE, B.A., L.S.C. — *Le Corporatisme et l'Organisation économique de la Gaspésie*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 122 pages.

Le Saguenay pittoresque. Le Saguenay historique. Avec illustrations par E.-M. Brassard. Montréal, Éditions Fides, 1941. In-12, 96 et 92 pages.

Volume XVII. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Seventeenth Annual Meeting. December 29 and 30 1941. Philosophy and Order. Washington, D. C., The Office of the Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1942. In-8, IV-204 pages.

LUIGI STURZO. — *Les Guerres modernes et la Pensée catholique et autres essais sociologiques*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 238 pages.

RENÉ GUÉNETTE. — *La Cité nouvelle.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 220 pages.

Pour mieux enseigner. Propos scolaires . . . Conférences prononcées lors des Congrès d'Éducation de Hull, 1939-1942. Hull, Les Éditions l' « Éclair », 1942. In-8, 316 pages.

GABRIELLE CARRIÈRE. — *Comment gagner sa Vie. Carrières féminines.* Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1942. In-8, 188 pages.

GÉRARD PETIT, c. s. c. — *Les Fréquentations modernes.* Montréal, Éditions Fides, 1942. In-16, 32 pages.

ANDRÉ LEGAULT. — *La Mode.* Montréal, Éditions Fides, janvier 1942. In-16, 32 pages.

GÉRARD PETIT. — *Puis-je lire n'importe quoi?* Montréal, Éditions Fides, 1942. In-16, 32 pages.

L'enseignement secondaire au Canada. Tables générales des XXVI premières années. Tomes I à XX. Années 1915 à 1941. Québec, Université Laval, 1942. In-8, 208 pages.

ANDREW J. KRZESINSKI, Ph.D., S.T.D. — *Is Modern Culture Doomed?* New York, The Devin-Adair Co., 1942. In-12, XVI-158 pages.

Les méthodes scientifiques dans l'éducation. Regards sur les sciences expérimentales. L'instrument psychologique. Les techniques de recherches et les méthodes d'enseignement. Ottawa, Les Éditions du Lévrier; Montréal, l'Œuvre de Presse dominicaine, 1941. In-8, 188 pages.

RAFAEL PICÓ. — *Geography in American Universities.* Reprinted from *The Journal of Geography,* Vol. XL, No. 8, November 1941, p. 291-301.

J.-M. GAUDET, D.C., N.D. — *Que vaut la Chiropratique? Un exposé simple et clair de son origine et de ses méthodes.* Montréal, 1564, rue Saint-Denis, 1942. In-12, 176 pages.

Paul Claudel dans ses plus beaux textes. Montréal, Éditions Roger Varin; Guide de lecture, 1942. In-12, 96 pages.

PIERRE DAVIAULT.— *Les carnets d'un liseur. Artistes, Aventuriers, Grands Hommes.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 240 pages.

ROBERT DE ROQUEBRUNE. — *Contes du soir et de la nuit.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 152 pages.

DAMASE POTVIN. — *Un Ancien contait . . .* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 176 pages.

FRIEDA STADLER. — *Quelqu'un m'attend.* Traduit du hongrois par C. Nagy de Kaâl. Paris, Éditions Spes, 1941. In-12, 208 pages.

LÆTITIA FILION. — *L'Espion de l'Ile-aux-Coudres.* Montréal, 1564, rue Saint-Denis, 1942. In-12, 194 pages.

ADOLPHE NANTEL. — *La Terre du Huitième. Roman.* Montréal Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 190 pages.

ALBERTINE LAPERLE-BERNIER. — *Dans la Nuit sombre. Roman.* Montréal, Éditions Modèles, 1942. In-12, 266 pages.

ALFRED GLAUSER. — *Le Vent se lève. Roman.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 222 pages.

ROGER BRIEN. — *Ville-Marie. Poème.* Montréal, Éditions Fides, 1942. In-12, 78 pages.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La règle de vie démocratique

La conquête du bonheur est le but naturel et spirituel de la vie humaine. Mais si les sages s'accordent sur ce principe général, ils diffèrent profondément sur l'interprétation à donner au bonheur et sur les moyens à prendre pour l'atteindre. La faiblesse relative de l'intelligence humaine, la pression du milieu, l'influence de nos passions, comptent parmi les causes essentielles qui embrument la vision claire et universelle du vrai bonheur.

Or ces divergences d'interprétation et de moyens affectent non seulement la vie morale de l'individu, mais aussi sa vie sociale. D'où la variété de formes politiques que les sociétés humaines exhibent depuis l'aurore des temps historiques jusqu'à nos jours. Et il n'est pas étonnant que cette variété même ait provoqué, dès l'antiquité, les discussions sereines ou angoissées des penseurs et des hommes d'action. En raison des ajustements successifs nécessités par les circonstances d'une part, et des comparaisons inévitables suggérées par l'observation de peuples divers, de l'autre, les hommes ont été conduits de bonne heure à distinguer entre les bons et les mauvais gouvernements. Plus encore, en intégrant des analogies et des oppositions dans des types différents, ils ont été amenés à classifier les formes politiques selon que l'autorité est exercée en dernière analyse par une personne, par plusieurs, ou enfin par tout le groupe.

C'est ainsi qu'Hérodote avait déjà remarqué [1] que les Perses débattaient la valeur relative de ces trois ordres de formes politiques, tout en penchant lui-même pour la forme aristocratique qu'il estimait préférable tant à la monarchie qu'à la démocratie en raison des excès que ces dernières pouvaient commettre. Cette même classification a été érigée à la dignité d'une méthode fondamentale par Platon et Aristote. Et depuis la *Répu-*

[1] *Histoire*, liv. III, 80-82.

blique et la *Politique*, toute discussion sérieuse de philosophie politique porte invariablement sur les formes positives et négatives, bonnes et mauvaises, de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie.

En suivant la méthode des grands socratiques et en perfectionnant leurs analyses par l'appoint de la morale évangélique, la conception chrétienne de l'organisation politique des nations reconnaît également la légitimité de ces trois formes essentielles, en précisant les conditions de leur bonté relative. Ces conditions impliquent la subordination de chacune de ces formes politiques à la fin morale de l'individu et de la société. Tant que ces fins sont respectées, la doctrine chrétienne ne distingue pas une forme de l'autre dans l'ordre du bien. C'est ainsi que dans la belle encyclique *Immortale Dei* où Léon XIII pose les assises de la constitution chrétienne des États, la voix inspirée de ce grand pontife affirme: « Le droit de gouverner ne se trouve pas nécessairement lié à un type particulier de gouvernement. Il peut prendre telle ou telle forme, pourvu qu'elle soit de nature à pouvoir assurer le bien commun. Mais quelle que soit la forme du gouvernement, les autorités doivent toujours se rappeler que Dieu est le gouverneur suprême du monde, et qu'elles doivent toujours le considérer comme leur modèle et leur loi dans l'administration de l'État [2]. » Ainsi donc, on ne saurait dire que l'Église considère comme immorale ou illégitime l'une ou l'autre des trois formes classiques de gouvernement, prises en elles-mêmes.

Dans l'ordre du bien, la démocratie comme telle a droit au respect, voire à la faveur des chrétiens, au même titre moral que la monarchie ou l'aristocratie. Et cette faveur ne lui a pas fait défaut à travers les âges, bien qu'elle ait eu également ses adversaires. Aujourd'hui, après des siècles de réalisations pratiques, de discussions académiques, et même de polémiques religieuses, la démocratie se trouve de nouveau au centre des préoccupations des penseurs et des hommes d'action. Pourquoi? C'est que les événements irréversibles de l'histoire mettent le monde en face d'un choix dramatique.

La société humaine se trouve en effet dans une des phases les plus tragiques de son histoire. Bien que divisée en plusieurs nations, elle avait le droit de penser qu'une certaine mesure de tolérance mutuelle et un désir

[2] Encyclique *Immortale Dei* (1er novembre 1885), § 4.

effectif d'ajuster paisiblement les différends qui pouvaient surgir entre certaines nations, devraient être les deux règles indispensables de toute vie nationale et internationale; en attendant que l'illumination des esprits et des cœurs permette une compréhension plus claire et plus générale des principes véritables et derniers de toute organisation sociale. Mais ne voilà-t-il pas que certaines de ces nations, poussées par des motifs et des fins discutables et même répréhensibles, ont pris sur elles d'imposer au monde, par la force des armes et par des moyens de terreur les plus raffinés, une philosophie politique et une règle de vie en accord, certes, avec leurs motifs et leurs fins particulières, mais en opposition formelle avec la loi naturelle et la loi morale, telles qu'elles se trouvent inscrites dans la raison et la conscience, et qu'elles sont interprétées dans un esprit de charité par la tradition chrétienne.

A la différence des vieilles luttes d'antan, où le champ de bataille comme les effets d'une guerre étaient géographiquement et moralement circonscrits, la guerre actuelle sème l'angoisse et le malheur, à des degrés divers, à travers les cinq continents. Sous prétexte de vouloir imposer au monde « un ordre nouveau », l'Allemagne nazie a commencé par persécuter la vie chrétienne des peuples germaniques, pour les soumettre ensuite à un véritable esclavage et les forger en une arme vivante et terrible pour détruire, à la guise de ses chefs, frontières, traditions, gouvernements, familles et individus. C'est de ce gigantesque holocauste, dont les relents peuvent être dépistés jusqu'à la boucle du Niger, jusqu'aux hameaux des Andes et jusqu'aux atolls de la Polynésie, que surgirait ce monde nouveau, hiérarchisé artificiellement de haut en bas, qui travaillerait à la gloire de la race favorite d'Odin; et ce monde trouverait sa sanction et sa récompense, non plus dans les joies et les promesses de la religion ancestrale ou du Testament de Jésus, mais uniquement dans un stoïcisme de spartiate ou dans la misère de l'ilote, en attendant la part restreinte de jouissance matérielle vaguement promise par le paganisme nazi.

Contre cette répugnante vision du totalitarisme hitlérien, et contre les moyens diaboliques qu'il emploie pour l'imposer, se lèvent les peuples qui veulent rester fidèles à leurs traditions et à leurs institutions, avec toutes leurs misères comme toutes leurs grandeurs. Et parmi ces peuples, les plus puissants, les plus nombreux et les plus résolus dans leur oppo-

sition totale à la philosophie politique et à la règle de vie du nazisme sont ceux qui partagent un idéal respectueux de la loi naturelle et des grandes traditions de la civilisation chrétienne. Leurs formes de gouvernement, leur passé historique, leurs aspirations immédiates, leurs problèmes pratiques peuvent être différents, mais ils s'accordent tous sur la nécessité de maintenir cet idéal politique qu'on désigne communément sous le nom de démocratie.

Il convient donc de considérer sérieusement les implications théoriques et pratiques de la démocratie; car aujourd'hui cette discussion n'a point uniquement une portée académique ou même principielle, mais elle a aussi une influence directe sur la conscience et l'esprit de tous ceux qui, directement ou indirectement, ou même vaguement, doivent faire front contre la menace totalitaire. Jusqu'à ces derniers temps, les pays anglo-saxons en particulier n'avaient pas pris la peine de réfléchir sur ces implications. A la veille de la guerre, lord Londonderry aussi bien que le président de l'Université de Manchester avaient adressé un appel urgent aux théoriciens du droit et aux philosophes, les conjurant de donner à la nation une doctrine de la démocratie qui ferait contrepoids aux conceptions totalitaires. Maintenant, c'est sous une pluie de bombes que les britanniques prennent conscience de cette doctrine, tandis que les américains font en ce moment un sérieux effort pour expliquer la règle de vie démocratique à l'homme de la rue, à l'ouvrier, au soldat, à l'étudiant, au patron, et même au chef politique, insistant sur les droits et les obligations qu'elle comporte.

Dans cette étude, nous allons d'abord préciser les caractères essentiels de la démocratie; puis nous montrerons comment ils se rattachent à la morale naturelle. Ayant déterminé les éléments de bien qu'elle contient, nous essaierons de voir si elle est préférable aux autres formes de gouvernement. Pour cela, tout en nous appuyant sur la thèse fondamentale de la bonté morale des principaux types de gouvernement, nous tenterons de déterminer si les différences spécifiques de ces types n'exhibent pas une certaine hiérarchie de biens. En d'autres termes, sans toucher à la bonté essentielle des trois catégories classiques du gouvernement, nous pourrons prouver que la démocratie proprement entendue intègre une plus grande somme de biens que les deux autres systèmes. Puis nous ana-

lyserons certaines objections d'ensemble qu'on peut faire à la démocratie comme telle. Enfin, nous allons tirer quelques conséquences pratiques de cette doctrine politique, afin d'établir les cadres d'une règle de vie démocratique.

* * *

Comme tous les concepts fondamentaux de notre civilisation, l'idée de démocratie a évolué à travers les temps dans son essence comme dans ses détails. Quelle différence entre les Cités-États de la Grèce, les parlements primitifs d'Islande, les traditions représentatives de Westminster, les gouvernements révolutionnaires de la France et les pratiques constitutionnelles des États-Unis! Quelles oppositions également entre les définitions d'Aristote, les visions de saint Augustin, les idées de Locke, les doctrines de Rousseau, les convictions des Pères de la Révolution Américaine, et l'anticléricalisme des libéraux de France! C'est en raison de ces différences et de ces oppositions que certains préjugés contre la démocratie ont pris racine dans les esprits. Or il ne faut pas confondre l'idée même de la démocratie avec l'interprétation particulière qu'ont pu en donner tels ou tels penseurs. C'est ainsi que les arguments des traditionalistes de la Restauration, comme De Bonald ou De Maistre, portent bien contre les enseignements de Rousseau et certaines implications de la *Déclaration des Droits de l'Homme,* mais ils ne sont guère opérants contre les analyses d'Aristote, de Suarez ou même de Locke; et ils sont encore moins utilisables contre les réalisations modernes de l'idéal démocratique.

A ce titre, même les vues d'Aristote ne sont pas exemptes d'erreurs, bien que nous lui devions les thèmes essentiels de la doctrine d'une saine démocratie. Pour lui, l'homme était encore trop étroitement lié à la société pour permettre l'élaboration d'un concept exact de la liberté politique; et d'autre part, sa théorie de l'existence inévitable d'une classe d'esclaves reste incompatible avec la notion de l'égalité politique, et encore plus avec le dogme de l'égalité morale des hommes selon la loi messianique. Il est également facile de trouver à redire à certaines interprétations qu'on peut donner de textes médiévaux. Lorsque saint Thomas nous dit[3] que le bien commun est la fin des personnes existant individuelle-

[3] *Somme théologique,* II-II, q. 58, a. 9 ad 3.

ment dans une société, tout autant que le bien du tout est la fin de chacune de ses parties, ne dirait-on pas qu'il penche vers un gouvernement autoritaire? ou faudrait-il le comprendre dans un sens suarézien impliquant toute une exégèse appropriée à l'attitude démocratique de son commentateur?

On pourrait faire des réflexions analogues au sujet des théories et des pratiques modernes de la démocratie. Ainsi, dans la perspective historique des idées de Locke, on peut distinguer l'influence des enseignements de Luther et de Calvin, comme aussi des erreurs pernicieuses de la libre pensée; mais ces influences peuvent et doivent être distinguées du contenu positif des idées de tolérance politique et de gouvernement représentatif exprimées par le penseur anglais. Quant aux doctrines de Rousseau, il faut bien reconnaître qu'elles sont viciées dans le fond comme dans la forme, et qu'une démocratie fondée sur le triple support de l'agnosticisme, du matérialisme et du sentimentalisme, est vouée au malheur, comme l'a si bien démontré la Révolution française. Mais du moment qu'Aristote reconnaît des bonnes et des mauvaises démocraties, rien de plus facile que de reléguer les thèses de Rousseau parmi les mauvaises démocraties et de ne plus s'en occuper!

Certes, il est à déplorer que l'esprit libertin du XVIIIe siècle, doublé des erreurs du positivisme du siècle suivant, ait influencé l'interprétation et l'utilisation abusive de la constitution de la Troisième République, et qu'il ait même affecté les pratiques constitutionnelles de certaines démocraties nées à la suite de la première guerre mondiale. Mais là encore, le blâme doit porter sur les circonstances et les personnes, et non point sur l'idée essentielle de la démocratie imparfaitement saisie par ses serviteurs.

Or, on peut reconnaître, à travers l'histoire théorique et pratique de la démocratie, quelques traits essentiels qui peuvent servir à la définir. On pourrait même utiliser pour cela quelques-unes de ses descriptions classiques qu'il faudrait convenablement interpréter. Ainsi en est-il de la conception antique de la démocratie vue comme une forme de gouvernement par la collectivité, mais qui est inapplicable aujourd'hui si elle est prise littéralement; car s'il était possible à tous les citoyens d'une Cité-État de l'Hellade de participer directement au gouvernement, pareille pratique est matériellement impossible pour une nation contemporaine. De même, la

notion moderne de la démocratie consistant en un gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple, se présente plutôt comme une figure de rhétorique; il est impossible à la totalité ou même à la majorité du peuple de gouverner.

Mais cette double définition prend un sens lorsque ses diverses implications sont précisées. La première, c'est *la souveraineté du peuple* considérée comme la source politique du pouvoir. En qualifiant cette source de politique, on évite l'erreur grossière de Rousseau qui fait du peuple la source ultime et absolue du pouvoir. Comme le déclare Léon XIII [4], rien ne prouve raisonnablement que le peuple ait une souveraineté en lui-même; et pareille doctrine, au contraire, peut conduire aux pires abus. Mais ce serait mal comprendre les paroles du saint pontife que de nier la souveraineté du peuple fondée sur la Providence. En reprenant les enseignements de cette remarquable encyclique, nous y voyons que toute autorité sociale et tout pouvoir politique dérivent en dernière analyse de Dieu, source suprême de la vie et ordonnateur du monde. « Quiconque possède le droit de gouverner, le détient d'une seule et unique source, à savoir de Dieu qui gouverne tout souverainement [5]. » Mais en posant ce principe fondamental de la morale sociale, Léon XIII n'affirme pas que tout chef de gouvernement, quelle que soit sa forme, ait reçu l'autorité politique directement et individuellement de Dieu. Car on pourrait alors accepter la théorie du droit divin, aussi bien que la théorie totalitaire de la souveraineté des dictateurs-états, toutes deux pourtant condamnées par l'Église.

Entre la source divine de l'autorité et ceux qui en assument la responsabilité actuelle, il y a inévitablement des causes secondes; et celles-ci ne peuvent être que des hommes, du moment qu'il s'agit de relations humaines. En composant leur libre arbitre avec les contraintes de leur milieu, ce sont les hommes qui façonnent les formes spécifiques de leur gouvernement, ce sont eux qui construisent et qui utilisent les rouages politiques de leurs sociétés. Cette notion de la souveraineté politique du peuple a déjà été posée par Aristote et se trouve même réclamée en quelque sorte par les dictateurs modernes: Hitler lui-même se considère comme le représentant du peuple librement plébiscité par lui! Ainsi Aristote dé-

[4] Encyclique *Immortale Dei*, § 32.
[5] Encyclique *Immortale Dei*, § 3.

finit l'État comme un corps politique, comme une société d'hommes libres, et il considère le gouvernement comme étant la constitution établie par des hommes libres [6]. Reprenant cette idée, saint Thomas place la note essentielle de la souveraineté, à savoir le pouvoir législatif, dans le peuple ou son régent; et il ajoute que cela est nécessaire, du moment que le pouvoir législatif est le moyen indispensable à une société pour atteindre sa fin, car si cette fin appartient à la société, il doit en être de même de ses moyens [7]. Plus encore, le Docteur angélique reconnaît que la meilleure forme de gouvernement serait celle où le peuple conserverait le droit d'élire ses chefs choisis parmi le peuple lui-même [8].

L'idée de la souveraineté du peuple, cependant, ne suffit pas par elle-même pour constituer un gouvernement effectif. Car une fois celui-ci établi, il faut déterminer le principe de l'exercice de son autorité et son mode général d'action. Nous trouvons l'un et l'autre dans la notion du *consentement* des gouvernés, quelle que soit la manière choisie pour l'exprimer, et quelle que soit la nature des conditions ou des restrictions imposées à l'exercice du pouvoir. Un citoyen, nous dit Aristote, est celui qui est gouverné tout en participant au gouvernement [9]. De son côté, saint Augustin définit une société politique comme une multitude unie par un consentement juridique (*juris consensu*). Et nous voyons cette exigence du consentement défendue par les docteurs de l'Église, même à cette époque où le souci politique était de maintenir un ordre social justement organisé, plutôt que d'exalter l'idée de liberté.

Prêchant devant le peuple soumis à la règle despotique des empereurs de Constantinople, saint Jean Chrysostome commentait ainsi ce même passage de saint Paul [10] sur la souveraineté de Dieu, qui forme la dominante de l'Encyclique *Immortale Dei*: « La sagesse de Dieu veut qu'il y ait des personnes qui gouvernent et d'autres qui soient gouvernées, afin que les choses humaines ne soient pas laissées dans la confusion et que le peuple n'ait pas à prendre aveuglément tantôt une direction tantôt une autre, comme les vagues de la mer. Ainsi donc, lorsque saint Paul nous dit qu' « il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et [que]

[6] *Politique*, III, 6 et I, 7.
[7] *Somme théologique*, I-II, q. 90, a. 3.
[8] *Ibid.*, q. 105, a. 1.
[9] *Politique*, I, 12 et II, 2.
[10] *Epître aux Romains*, XIII, 1.

celles qui existent ont été instituées par lui », il n'affirme pas « qu'il n'est point de chefs d'États si ce n'est de Dieu [11] ». On peut donc conclure que, si l'autorité politique légitimement assumée et utilisée vient de Dieu, la relation entre gouvernant et gouvernés est établie par un libre consentement mutuel.

Saint Thomas assimile même ce consentement à un pacte, lorsqu'il reconnaît au peuple le droit d'enlever l'autorité au souverain qui abuserait de son pouvoir, même lorsqu'il lui aurait juré obéissance pour toujours. Dès que le souverain « gouverne le peuple sans la fidélité requise par sa charge, il mérite lui-même que le pacte ne soit pas respecté par ses sujets [12] ». Cette même idée a été reprise et développée par saint Robert Bellarmin et Suarez à l'époque orageuse des controverses relatives aux libertés gallicanes et aux prétentions de Jacques Ier d'Angleterre au sujet du serment de fidélité de ses sujets. Ainsi, Bellarmin opine qu'au début « le peuple était libre soit de créer une magistrature avec des pouvoirs définis et pour un temps déterminé comme dans une république libre, soit d'élire un roi avec un pouvoir absolu et perpétuel, auquel il aurait transféré son propre pouvoir [13] ». Et voici Suarez défendant le principe qu'en certaines circonstances le peuple peut retenir pour lui-même le pouvoir politique [14], et affirmant que dans tout État qui n'est pas une démocratie, le peuple a transféré le pouvoir politique suprême à ses chefs exécutifs et à ses législateurs [15]. Des idées analogues étaient défendues dans les chaires dominicaines et jésuites.

On peut dire que la thèse du consentement des administrés répondait à un double besoin: d'abord il fallait marquer les applications politiques du dogme chrétien de l'égalité des hommes devant Dieu, afin de différencier les conceptions chrétienne et païenne du droit naturel. Et ensuite, il fallait prendre une position rationnelle dans la question des relations des deux pouvoirs, spirituel et temporel, non seulement pendant la période de la Querelle des Investitures, mais surtout pendant les temps douloureux où l'hérésie protestante raffermissait son influence et ses positions. D'autre part, si l'on considère l'idée de justice comme une des piè-

[11] *Homélies*, 23 (*sur l'Epître aux Romains*).
[12] *De Regimine Principum*, lib. I, c. VI.
[13] *Apologia*, c. 13.
[14] *De Legibus*, III, c. 2, n. 4; c. 4, nº 12; c. 9, nº 6.
[15] *De Legibus*, III, c. 19, nº 7.

ces maîtresses de la doctrine scolastique, il est facile de voir que ses philosophes et ses théologiens ne pouvaient mieux indiquer comment la justice doit présider aux relations politiques des hommes, qu'en faisant appel à un pacte, généralement implicite, entre le souverain et ses sujets. Si cette même thèse reprise par les penseurs modernes a été utilisée par plusieurs d'entre eux dans des systèmes qui en déforment complètement le sens initial, il devient d'autant plus impérieux de restaurer ce sens chrétien en l'appliquant aux besoins de notre époque.

La notion de consentement, cependant, en exige une autre pour son exercice: à savoir, la *franchise* de ceux qui le donnent. Pour consentir implicitement ou explicitement à un pacte, il faut être *libre* de le faire. En droit, si tous les citoyens participent à ce pacte dont ils subissent l'exercice et les conséquences, tous doivent avoir la liberté politique d'y consentir. Une fois que le consentement est librement donné, l'autorité est alors légitimement constituée et peut exiger l'obéissance, le respect et la loyauté de ses sujets. Sans ce consentement, le pouvoir politique peut être établi de fait; mais pour se justifier il faut qu'il agisse pour le bien commun et qu'il prenne des mesures opportunes pour se faire librement accepter comme tel. L'histoire nous révèle qu'il y a le plus souvent un certain intervalle entre la constitution d'un pouvoir *de facto* et sa reconnaissance *de jure*. Il n'en reste pas moins qu'il y a nécessairement progrès en passant de la première situation à la seconde. En d'autres termes, un pouvoir politique établi simplement *de facto* est juste et bon s'il est exercé avec les vertus politiques nécessaires pour le bien commun; mais il est certainement meilleur s'il est reconnu *de jure* par ses sujets.

En discutant la question si une coutume peut avoir force de loi, saint Thomas fait une distinction entre les peuples qui sont libres d'exprimer leur volonté politique et ceux qui ne le sont pas. Pour ces derniers, une coutume obtient force de loi si elle est tolérée par ceux qui ont le pouvoir de faire des lois pour le bien commun. Quant aux peuples qui sont « libres et capables de faire leurs propres lois, le consentement de tout le peuple impliqué dans une coutume compte beaucoup plus en faveur de son observance, que l'autorité du souverain qui n'a pas le pouvoir de faire des lois si ce n'est comme le représentant du peuple [16] ».

[16] *Sommé théologique*, I-II, q. 97, a. 3 ad 3.

Une conséquence importante de ce double principe du consentement et de la liberté politique du peuple, doit être prise en considération. C'est qu'en fait, les citoyens ne peuvent pas toujours exercer convenablement cette franchise. Des questions d'âge, de fonctions, de capacités intellectuelles doivent nécessairement entrer en ligne de compte. Faudrait-il alors entendre le consentement et la franchise du peuple dans un sens distributif ou collectif? S'il faut éviter les extrêmes, ce serait l'un et l'autre dans une certaine mesure. La détermination de cette juste mesure comprend une double notion: celle de *coutume* et celle de *constitution*. L'une et l'autre précisent implicitement ou explicitement les conditions pratiques de l'exercice du consentement et de la franchise politique des citoyens. Les peuples politiquement évolués passent nécessairement de la coutume à une constitution, sans négliger leurs traditions pour cela. C'est qu'il y a effectivement progrès si un peuple voit et reconnaît par un consentement explicite les règles justes et bonnes de sa coutume politique. Car cette reconnaissance lui donne un caractère normatif qui l'oriente vers le bien, et qui rehausse d'autant l'intelligence et la perfectibilité politique des citoyens. En même temps, l'autorité prend conscience de ses droits et de ses obligations dans l'exercice de ses attributions en vue du bien général.

Il serait intéressant de réfléchir sur un cas historique relatif à la représentation collective. Au moment de l'imposition de la taxe sur le timbre en 1765 dans les colonies américaines, l'Assemblée de la Virginie résolut que ses habitants n'avaient pas à obéir à une loi leur imposant des taxes sans le consentement de leur Assemblée, en accord avec les traditions anglaises dont ils avaient la jouissance. Le gouvernement de Londres leur répondit que ce consentement était impliqué dans celui des membres de la Chambre des communes qui représentaient le peuple comme une classe, et non point individuellement. Et en fait, telle était bien la pratique de la représentation populaire à la Chambre à cette époque, ou des villes aussi importantes que Liverpool, Manchester et Leeds n'avaient même pas de représentant aux communes. Mais si cette situation était tolérée en Angleterre, où la coutume la justifiait, elle n'était plus de mise dans les colonies qui avaient pris conscience de leurs droits et qui les affirmaient explicitement. Le fait que le mode de représentation fut changé par la suite en Angleterre, justifie rétrospectivement le point de vue des colons américains. Et ce cas nous ramène aux considérations que nous

avons déjà faites sur l'importance de bien définir le mode de consentement du peuple dans une société politique.

A l'autre extrémité, la question de la représentation individuelle doit être interprétée dans un sens théorique et prudentiel, et non pas dans un sens absolu dont l'application serait matériellement impossible et répugnerait aux faits naturels. On ne saurait admettre que *tous* les membres d'une société soient capables de comprendre leurs droits et leurs devoirs également et par leurs seules lumières. Ce serait impliquer le faux dogme de l'égalité des hommes et de leur égale puissance de guider leur vie, que Léon XIII dénonce dans ses deux encycliques *Immortale Dei* et *Libertas Præstantissimum*. L'exercice d'un droit qui n'est pas essentiel et immédiat à la nature de l'homme, mais qui dérive de l'analyse de cette nature dans un sens contingent, demande raisonnablement la connaissance et la compréhension de ce droit pour pouvoir l'exercer. De plus, étant donné que ces droits dérivés sont des moyens pour atteindre une bonne fin, à savoir le bien politique commun d'une nation, les détails de leur exercice doivent être nécessairement conditionnés prudentiellement par les circonstances qui leur permettent de le faire dans les cadres coutumiers de la société où l'on vit. C'est pourquoi le droit de représentation n'est pas à prendre dans un sens individuel absolu; et les modes de représentation peuvent varier d'une société à une autre. Des considérations analogues conviennent au droit de participation au bien général que nous allons maintenant envisager.

Ainsi, l'analyse des modes de consentement à l'exercice de l'autorité comporte deux autres considérations: le *droit de participation active* au bien général pour chaque citoyen, et la *sélection des personnes* à investir de l'autorité politique. Le droit de participation active était déjà mentionné par Aristote qui nous dit [17] qu'en un certain sens tous les citoyens peuvent réclamer une participation au pouvoir civil, et que les autorités et leurs sujets sont interchangeables de temps à autre, vu que tous les citoyens sont politiquement égaux. En effet, en raison de la complexité des problèmes qui se posent — surtout maintenant — à un gouvernement, il lui est difficile sinon impossible d'exercer directement l'autorité souveraine, tant pour l'établissement des lois, que pour leur exécution: il

[17] *Politique*, III, 13.

lui faut donc des aides. D'autre part, ayant à participer à la vie commune et à consentir aux mesures à prendre pour la rendre juste et bonne, comme aussi pour la défendre en cas de danger, les citoyens peuvent réclamer le droit de jouer un rôle actif dans le gouvernement. Mais comme ils sont trop nombreux et inégaux d'aptitudes pour être tous utilisables, une sélection s'impose. Afin de satisfaire aussi bien l'autorité souveraine ayant des responsabilités directes, que le peuple, cette sélection doit se faire par leur participation commune. Or cette commune mesure désirée se réalise par le moyen de la *représentation politique,* dont le fonctionnement peut être déterminé par la coutume ou la constitution.

Nous pouvons maintenant réunir en faisceau les marques caractéristiques de la démocratie. Ce sont la souveraineté populaire relative, le consentement populaire, la constitution explicitant et développant la coutume, la participation des citoyens au pouvoir — directement ou par représentation, — la juste sélection des personnes investies de l'autorité à des degrés divers, l'exercice de l'autorité conditionné par le but final de toute société et les éléments déjà établis, le respect et l'obéissance des citoyens à l'égard de l'autorité, et enfin la coopération harmonieuse de tous ces éléments, suivant les conditions requises par la morale et par la loi. En terminant, nous ferons remarquer que ces marques caractéristiques de la démocratie conviennent aussi bien à une monarchie qu'à une république. Des considérations historiques, coutumières et prudentielles justifient à titre égal ces deux formes de gouvernement. Et Léon XIII rappelle justement [18] que le pouvoir des princes est fondé aussi sur l'ordre social et, en dernière analyse, sur le pouvoir de Dieu.

* * *

Peut-on dire que ces caractères de la démocratie sont justifiés par les principes de la morale naturelle? Sans aucun doute, tout en étant entendu que la démocratie n'est pas la seule forme de gouvernement justifiable par ces mêmes principes.

D'abord, la démocratie n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen pour atteindre une fin supérieure. Ce bien ultime c'est le bonheur de tous par le bonheur de chacun; car nous avons déjà vu que le bonheur est la fin naturelle de l'homme. Or l'homme a certains caractères

[18] Encyclique *Immortale Dei,* § 32.

essentiels que nul ne saurait contester avec succès: il est un être physique, rationnel, moral, social et spirituel. Son bonheur consiste donc dans la plénitude de sa conscience de ces caractéristiques, et dans leur développement normal sans frustration ou opposition, et suivant une mesure juste et harmonieuse. C'est ainsi que le bonheur ne consisterait pas à sacrifier l'une de ces marques au bénéfice des autres. Cette restriction étant spécifiée, nous pourrons insister cependant sur le caractère social qui constitue le fondement propre de toute vie politique.

En effet, l'homme est par nature un animal politique. S'il lui est physiquement possible de vivre seul, il n'en reste pas moins que lorsqu'il atteint son complet développement, il se trouve être naturellement un citoyen, un membre d'une communauté ou d'une société politique. Ce fait n'implique pas cependant le sacrifice de ses caractères essentiels: car en somme, c'est la société qui est faite pour l'homme, et non l'homme pour la société [19]. Par conséquent, il est nécessaire que l'organisation de la société soit telle qu'elle permette à chacun de ses membres le développement légitime et harmonieux de leurs caractères propres. En d'autres termes, le fait de vivre en société entraîne pour chaque homme le *droit d'atteindre sa fin*, individuellement et collectivement.

Mais ce droit primordial, ce premier niveau de conditions nécessaires au développement de chaque membre d'une société, entraîne logiquement une autre série de droits: à savoir, la possession ou l'utilisation de moyens appropriés pour l'accomplissement de cette fin. C'est ce qu'on pourrait appeler le *droit d'assurer les moyens pour atteindre une fin légitime*. Il est facile de déterminer ces moyens en considérant les caractères essentiels de l'homme qu'ils doivent satisfaire. Ainsi, le développement physique de ce dernier exige des conditions de liberté corporelle, de respect de sa dignité humaine même dans le cas où il aurait failli à la loi, la liberté de pouvoir se procurer honnêtement les moyens nécessaires à sa subsistance et à celle de sa famille, et par conséquent, la liberté de choisir le métier qui lui rend possible la vie matérielle, et de s'associer avec qui il juge utile pour cette fin et pour la défense de ses intérêts. D'autre part, son développement rationnel demande sa participation passive ou active à l'éducation, à la culture, à la sagesse de l'humanité, par le canal des agents

[19] Encyclique de PIE XI, *Divini Redemptoris* (19 mars 1937).

normaux qui sont la famille, l'école, l'Église, les relations sociales; et cela, sans avoir à subir une pression injurieuse pour sa vie morale et spirituelle. Enfin, les moyens de satisfaire à ses besoins spirituels et moraux comportent la liberté de conscience et d'action dans le sens de la loi morale, et la possibilité de pratiquer ouvertement sa religion. La jouissance de tous ces moyens rend bonne et perfectible la vie sociale.

Au-dessus de ces deux paliers de droits, il faut enfin reconnaître l'existence d'un dernier niveau: *le droit à la garantie des droits déjà établis.* En effet, à quoi servirait à un homme l'affirmation théorique de ses caractères essentiels et des moyens exigés pour leur jouissance, si la société dans laquelle il vit tolérait, de la part d'individus ou de groupes, des actions qui mettraient des entraves à l'exercice de ces moyens? Il faut donc une autorité civile et politique qui préside à l'harmonie de la communauté, en permettant et en encourageant les bonnes activités de ses membres, et en punissant ceux qui abusent des circonstances pour introduire le trouble et la division dans la société, et en restreignant leur liberté. Nous parvenons ainsi au seuil du domaine de la politique.

Mais avant d'y pénétrer, il convient de préciser trois questions préalables. La première, et la plus importante, c'est que les trois niveaux de droits que nous avons établis comportent inéluctablement des paliers d'obligations correspondantes. Car si chaque membre d'une société s'attend à ce que l'on respecte ses droits, la réciprocité impliquée dans ce respect mutuel exige que ce même citoyen ne porte pas atteinte aux droits des autres. Et de plus, s'il compte sur l'autorité pour lui garantir l'exercice de ses droits, par réciprocité celle-ci doit exiger de chacun de ses sujets le respect, l'obéissance et la loyauté, pour autant que cette autorité s'exerce et s'oriente vers le bien commun.

Les deux autres questions sont celles de la liberté et de l'égalité. La liberté ne saurait s'entendre dans un sens absolu, du moment qu'un homme vivant dans un groupe est nécessairement limité par ses obligations envers le groupe, en plus des devoirs qu'il a envers lui-même. Liberté n'est donc pas licence ou abus, mais bien action dans le sens de l'ordre et comportant une garantie contre tout empêchement illégitime et en faveur d'un progrès constant. Sous son aspect rationnel et social, la liberté resplendit de tout son éclat lorsqu'elle s'intègre avec l'égalité.

Celle-ci, de son côté, n'est pas absolue. Nous avons déjà fait allusion aux différences d'intelligence, de puissance physique et morale, de fonctions et de possibilités, d'âge et de qualités. L'égalité ne se présente donc pas comme un droit au même titre que ceux que nous avons établis, mais comme une qualité de ces droits: c'est plutôt un adjectif qui caractérise les trois niveaux de droits avec leurs obligations correspondantes dans le sens de la fin visée, et non pas du point de vue de l'individu. En utilisant des droits égaux, des individus peuvent obtenir des résultats différents en raison de la différence des points de départ. C'est pourquoi même les mesures répressives envisagées par la loi comportent des limites de variation dans le détail, mais non dans l'espèce de leur application.

Arrivés à ce point de notre analyse, il est facile de voir que la démocratie telle que nous l'avons déjà caractérisée se présente comme un corollaire légitime des grands principes de la loi naturelle. En effet, elle offre des possibilités immédiates pour réaliser aussi bien que possible, dans le domaine politique, la série de droits et d'obligations exigés comme conditions d'une vie sociale. Mais, encore une fois, nous ne dirons pas qu'elle constitue le seul corollaire possible de ces principes. Il y a effectivement diverses façons de considérer les détails pratiques d'un système juste et bon de relations entre les citoyens et l'autorité. Et l'histoire nous montre, et nous montrera encore dans l'avenir, que diverses circonstances et diverses traditions ou nécessités portent les groupes humains à suivre tel système plutôt que tel autre.

Et cependant, ne pourrait-on pas dire qu'à l'intérieur de ce champ générique où le bien commun peut être atteint de diverses manières, il y aurait des distinctions spécifiques à faire qui permettraient une hiérarchisation des systèmes politiques? C'est le problème que nous voudrions amorcer ici. Ayant à guider vers leur salut les sociétés humaines les plus diverses, il n'est guère nécessaire à l'Église d'entreprendre, comme telle, cette hiérarchisation. Lorsque le dogme et la morale sont satisfaits, il lui suffit de préciser le bien commun et de sanctionner les bons moyens pour y parvenir. Sa sagesse laisse donc légitimement une certaine mesure de liberté aux sociétés humaines pour faire le choix le mieux approprié à leurs situations respectives. Dans ces conditions, elle ne désapprouve pas les défenseurs de telle ou telle théorie, pourvu que leurs arguments restent

dans cette perspective de bien qu'elle fait sienne. Et c'est pourquoi certains champions de régimes autoritaires et chrétiens ont pu faire une impression durable sur la théorie politique chrétienne. Mais alors, ce même argument favoriserait les défenseurs d'un système politique différent, et d'une façon générale, toute thèse respectueuse des traditions et des règles de la vie chrétienne.

Rappelons ici une distinction que nous avons déjà indiquée: l'existence du bien commun qui conditionne la valeur d'un système politique n'implique pas l'exclusion de biens spécifiques qui lui seraient subordonnés. De la même façon, on peut dire que toutes les vertus chrétiennes sont bonnes, tout en reconnaissant des différences de degré dans leur bonté. En particulier, si l'on reconnaît des différences spécifiques irréductibles entre de bons systèmes politiques, c'est que tout en tendant vers le même bien commun, chacun d'eux a un bien plus immédiat à remplir et qui dépend de sa nature propre. Pour mieux préciser cette distinction, essayons d'ordonner les biens divers qui nous intéressent.

Il y a 1° le bien commun surnaturel ou la béatitude; 2° le bien commun universel qui dépasse toutes les organisations humaines, ou le bonheur en cette vie; 3° le bien commun social qui couronne la vie d'un groupe humain: ce bien n'est pas une fin dernière ou même le bonheur universel, mais un moyen pour atteindre ces biens supérieurs; 4° le bien politique commun, qui serait l'État idéal vers lequel toute action politique devrait tendre; 5° enfin, le bien politique particulier, qui est l'État actuel dont la fonction est de préserver et de développer le bien commun et particulier d'une société politiquement organisée. Les biens divers d'individus ou de groupements peuvent facilement s'établir et s'ordonner dans ces cadres généraux.

En comprenant bien cette classification, on se rend compte que l'État actuel étant un bien particulier, admet des différences spécifiques dans l'ordre du bien entre les divers systèmes politiques existants ou possibles en tant que particuliers. On peut donc parler de biens particuliers et essayer d'ordonner les régimes politiques selon des principes d'évaluation permettant un choix raisonnable. Cette tentative est légitime, du moment qu'on peut déjà distinguer entre de bons et de mauvais États, et entre des degrés de bonté d'intentions et d'actions. D'autre part, elle n'af-

fecte aucunement l'unité du bien générique vers lequel tout État particulier doit tendre. La question préalable qui se pose est de savoir si ces biens particuliers peuvent être distingués essentiellement ou accidentellement; en d'autres termes, si les États déjà classés parmi les bons sont meilleurs les uns que les autres intrinsèquement ou extrinsèquement. Reconnaissons en attendant, que dans les deux cas nous aurons déjà des raisons sérieuses d'un choix théorique.

Pour résoudre cette question préalable, il faut s'entendre sur les principes particuliers avec lesquels il faudra confronter les divers systèmes politiques actuels. Or ces principes se dégagent des réflexions déjà faites en discutant les caractères de la démocratie. Ainsi nous admettrons 1° que le pouvoir politique doit être exercé de fait pour le bien commun et non pour les intérêts particuliers d'un individu ou de groupements d'individus; 2° que le pouvoir politique doit être constitué de telle façon qu'il puisse justifier son autorité de droit, soit par une constitution, soit par une coutume explicite; 3° que le statut politique de chaque citoyen doit être reconnu ou défini de telle sorte qu'avec toutes les réserves justifiées par des considérations d'âge et de prudence sociale, l'égalité de leurs droits et de leurs obligations politiques soit respectée par des mesures appropriées.

Or ces trois principes ne se trouvent pas nécessairement liés ensemble. Il n'est pas nécessaire qu'ils le soient *à priori* pour atteindre le bien commun universel; ni *à posteriori* du moment que l'expérience nous révèle qu'il y a de bons États, ou qu'il y a eu de bons États, qui n'intègrent pas ces trois principes. Ils sont donc séparables et combinables; et dans ce cas, il faut reconnaître que l'État actuel ou actuellement possible qui les implique tous les trois, possède essentiellement plus de bien que les bons États qui ne justifient qu'un ou deux de ces principes. Une comparaison des diverses formes de gouvernement dans le passé et dans le présent permettrait déjà une première classification dans la perspective du bien politique particulier qui est la fin prochaine d'un État actuel.

Ainsi un État autoritaire peut être bon s'il respecte les deux premiers principes établis, et s'il peut moralement se justifier par les circonstances particulières de la population et du territoire qu'il gouverne. S'il est reconnu, par exemple, qu'une partie importante de la population n'a

pas l'éducation nécessaire pour jouir activement de ses droits politiques, ou que la situation diplomatique et économique internationale est trop complexe ou dangereuse pour permettre des retards qui menaceraient le bien commun, ou que des raisons analogues militent en faveur d'un gouvernement autoritaire. Même dans tous ces cas, cependant, le poids du troisième principe établi devrait guider les intentions du gouvernement autoritaire pour préparer l'avenir. C'est pourquoi, d'autre part, les moralistes politiques du moyen âge insistaient sur un pacte au moins implicite entre le souverain et ses sujets.

Mais ce pacte n'a plus de raison de rester implicite si le progrès culturel de la nation et si la vie internationale rendent la population suffisamment consciente de son rôle et désireuse de le jouer activement dans le groupe social qu'elle constitue. Les moralistes chrétiens s'entendent généralement sur le droit naturel des citoyens de participer activement au bien politique commun, sans devoir être traités comme des esclaves ou des enfants. Les réserves pratiques conseillées par la prudence dans la jouissance actuelle de ce droit, doivent alors successivement être enlevées au fur et à mesure que la conscience du peuple s'éveille et que sa capacité d'utiliser ce droit s'affirme. D'où le principe que toute diminution consciente de la liberté humaine est un mal.

Or, de tous les systèmes politiques, la démocratie possède justement les caractères qui combinent les trois principes d'évaluation que nous avons établis. Sans affecter la bonté générique d'autres formes d'États, nous pouvons dire qu'à l'intérieur du domaine ou bien politique, elle possède plus de bonté que les autres systèmes. Hâtons-nous d'ajouter également que les caractères généraux de la démocratie tels que nous les avons spécifiés, n'excluent pas des ajustements de détail avec telles ou telles expériences politiques et sociales justifiées par la coutume ou l'expérience, et encouragées par l'enseignement chrétien. C'est ainsi que le principe corporatif de l'État peut fort bien s'intégrer avec les caractères généraux de la démocratie. Car ce principe vise surtout le mode de représentation de la population, et le mode d'action de l'autorité dans des cas spécifiques. Or la démocratie reconnaît aussi bien le besoin de la représentation populaire que celui de l'exercice de l'autorité.

Nous pouvons donc conclure en disant que la démocratie entendue dans le sens que nous avons établi, peut se démontrer comme un système

politique préférable à d'autres. Cette thèse, qui est défendue par de nombreux penseurs catholiques, n'implique pas cependant que la démocratie telle qu'elle est réalisée dans le monde soit parfaite. En examinant certains arguments proposés contre cette forme de gouvernement, nous aurons l'occasion de montrer que si elle n'est pas en ce moment parfaite, du moins elle est perfectible actuellement.

* * *

Il n'est point de croyances, de thèses ou de réalisations humaines qui n'aient fait l'objet de controverses. La démocratie ne fait point exception à cette règle: aussi la voyons-nous discutée aussi bien par ses adversaires acharnés à sa destruction, que par ses partisans soucieux de la rendre plus forte.

Quelques arguments empruntent des analogies ou des similitudes aux sciences positives. Ainsi, nous dit-on, la physique enseigne la loi de la dégradation de l'énergie; de même l'énergie morale et politique d'un système démocratique doit fatalement diminuer, jusqu'au point où le système est si complètement détérioré qu'il exige l'adoption d'une autre forme politique plus jeune et plus vigoureuse. A cela on peut répondre que, si cette analogie est vraiment générale, elle doit convenir à tous les systèmes quels qu'ils soient et ne peut, par conséquent, être invoquée contre la démocratie exclusivement. De plus, si même un système démocratique se détériore, la faute doit en être attribuée aux hommes qui négligent d'en respecter tous les caractères, et non point à la nature du système lui-même. Si donc un tel système demande des correctifs, ceux-ci peuvent être conçus dans la perspective de l'idéal même qui l'anime, et non point nécessairement dans la perspective d'un autre idéal, surtout quand ce dernier a une moindre somme de biens dans sa nature propre.

L'école positiviste, en détachant artificiellement la démocratie des fins métaphysiques et surnaturelles de toute activité humaine, permet à ses adversaires extrêmes de dénoncer l'individualisme, qui s'épanouit dans la démocratie, comme contraire aux lois de tout organisme vivant. La biologie nous enseigne que dans un corps tout organe a des fonctions propres qu'il n'est pas libre de changer: de même dans un corps politique, les individus ne sauraient être libres de changer l'ordre établi sans danger

pour la vie du tout. A cela on peut répondre que l'analogie entre un organisme vivant et une société politique est plutôt lointaine et poétique en raison de la diversité totale de leurs éléments. En effet, si les organes du corps sont déterminés par leur nature et leurs fonctions à agir aveuglément dans un certain sens, par contre les individus sont doués de liberté et peuvent choisir entre plusieurs alternatives d'action. De plus, on ne peut enlever un organe essentiel d'un corps sans en entraîner la mort; tandis qu'on peut enlever un individu, même très important, dans un corps social sans entraîner la mort de la société. L'argument est donc faux en lui-même et ne saurait être invoqué ni contre un régime démocratique ni contre un système autoritaire.

Mais voici que les psychologues nous disent que la masse d'un peuple ne possède jamais des vertus suffisantes pour faire un succès de la démocratie. La conduite d'un individu est presque toujours instinctive plutôt que rationnelle lorsqu'il doit agir avec la masse. Même ses pensées généreuses peuvent être écrasées par les émotions du groupe. De plus, les tests d'intelligence opérés sur de larges groupes montrent que la moyenne de l'intelligence d'une population dépasse rarement celle d'une personne de seize ans. Et enfin, même les vertus acquises par l'éducation et l'adaptation culturelle et sociale ne sont pas transmissibles par l'hérédité. De sorte que les masses mêmes ne seraient pas perfectibles. A cela on peut répondre tout d'abord que les généralisations de la psychologie ne sont ni exhaustives ni exclusives; et qu'elles s'appliquent d'ailleurs à toutes les masses quelle que soit leur forme de gouvernement. De plus, la démocratie ne choisit pas ses chefs et ses experts parmi les hommes d'une intelligence moyenne de seize ans; et si certains de ses citoyens ayant une responsabilité politique ne brillent pas toujours par leur sagesse, la constitution ou l'organisation de la démocratie peut toujours comporter des moyens effectifs pour neutraliser ou diminuer leur influence, tout en respectant le principe de la liberté politique du citoyen. Enfin, si les qualités politiques d'un peuple ou d'une génération ne se transmettent pas héréditairement aux individus d'une autre génération, la propre organisation de l'instruction publique et de la vie sociale permet à chaque nouvelle génération de profiter dans une large mesure de la sagesse nationale et universelle, et de poursuivre sa route sur la voie du progrès.

La sociologie est également utilisée contre la démocratie. On nous dit que les différences raciales sociales et personnelles entre individus ne permettent pas l'égalité des aptitudes politiques; ou encore que les meilleures intentions d'un gouvernement démocratique ne sont pas toujours réalisées telles quelles; ou enfin que la dispersion des fonctions et des responsabilités ne donne pas au pouvoir la concentration nécessaire à une action immédiate. Et voici Pareto affirmant que la démocratie est un mythe, puisque en fait le pouvoir est toujours entre les mains d'un petit nombre, sinon d'une coterie. Tous ces arguments négligent les implications essentielles de la démocratie et portent donc à faux. Ainsi, la démocratie n'admet pas l'égalité des aptitudes politiques des citoyens, mais seulement de leurs droits politiques: les principes de la sélection de ses chefs et de ses experts impliquent, au contraire, la reconnaissance et l'utilisation de ces inégalités d'aptitudes. D'autre part, la concentration du pouvoir politique entre les mains d'un petit nombre ne va pas à l'encontre des principes de consentement, de représentation et de souveraineté virtuelle du peuple. Dans les régimes totalitaires, par exemple, cette concentration du pouvoir est plus forte et plus efficace, mais au détriment des trois principes énoncés plus haut, qui pourtant sont bien plus essentiels que le degré de concentration du pouvoir.

On allègue enfin des objections d'ordre général: on dit, par exemple, que la démocratie mène plus facilement à la démagogie, qu'elle manifeste trop d'indécision, qu'elle exalte l'infériorité et la médiocrité, que le gouvernement par la majorité tend à la tyrannie, que les partis politique détiennent effectivement un pouvoir invisible, que les passions humaines ont libre jeu dans un pareil système, et que les organismes d'un gouvernement démocratique, comme aussi certaines pratiques constitutionnelles, manifestent des tares qui en affaiblissent l'efficacité. Ces arguments ne touchent qu'à certains détails accidentels des gouvernements démocratiques. Les caractères essentiels de ce système sont suffisamment importants et opérants pour rendre possibles les ajustements que nécessite le progrès, comme aussi pour permettre de distinguer le bien essentiel inhérent à l'idéal démocratique, de ses manifestations imparfaites et perfectibles.

Il est une dernière question particulièrement importante qu'il convient de mentionner: ce sont les relations de l'Église et de l'État dans un système démocratique. Les défenseurs de l'idée autocratique pensent parfois que leur système respecte davantage les droits de l'Église, et que, par conséquent, un système démocratique est moins bon à ce point de vue. Il est vrai que des monarchies ont parfois appuyé et admis l'intervention effective et pratique de l'Église dans les affaires de l'État et dans la législation, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Les rois et les princes protestants en Angleterre et en Allemagne n'ont pas toujours manifesté une juste mesure de tolérance envers l'Église; et d'autre part, certaines dictatures se sont montrées et se montrent encore activement opposées à l'Église. Il est vrai, d'autre part, que certaines démocraties ont également été intolérantes sinon hostiles envers les droits de l'Église. Mais ce sont justement ces démocraties qui ont hérité de l'esprit positif et libertain que nous avons déjà signalé et qui est réprouvé tant par la loi morale que par l'Église. Or, si le libéralisme est condamnable, comme le montre la lumineuse doctrine de l'encyclique *Libertas Præstantissimum* de Léon XIII, il n'en est pas de même de la démocratie au sens que nous lui donnons et avec les caractères que nous lui avons reconnus.

Dans une bonne démocratie, les relations de l'Église et de l'État se trouvent définies d'une manière prudentielle selon la constitution civile et religieuse de la société. D'une façon générale, ces relations sont déterminées avec autorité et justice par Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* que nous avons souvent citée: nous y voyons établie l'indépendance relative des pouvoirs spirituel et temporel, en même temps que la nécessité de leur collaboration harmonieuse du fait que tous deux s'appliquent aux mêmes sujets [20]. Cette indépendance relative exige la réunion de ces deux pouvoirs en Dieu qui ne saurait permettre que les droites conséquences de l'exercice de ces deux pouvoirs puissent s'opposer. Léon XIII rappelle même qu'il était un temps où ces deux pouvoirs s'accordaient ouvertement et constitutionnellement pour le plus grand bien des âmes, de la foi et de la civilisation. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi du point de vue politique, vu que nous devons envisager des situations positives qu'on ne saurait changer sans violence.

[20] Encyclique *Immortale Dei*, § 14.

L'enseignement de Léon XIII précise en effet une situation qui n'était pas déterminée autoritairement, même pendant les controverses historiques entre les deux pouvoirs. Trois doctrines étaient alors proposées par les théologiens: 1° ou bien le droit immédiat et direct de l'Église à la suprématie politique; 2° ou bien le simple droit de directive et de conseil sans implication de force politique; 3° ou enfin la thèse moyenne du pouvoir indirect de l'Église sur l'État, conséquence de son pouvoir spirituel qui a la primauté sur le reste. C'est cette thèse moyenne — qui a d'ailleurs eu la majorité des théologiens pour elle — qui est définitivement admise par la voix pontificale. Or cette thèse s'accorde parfaitement avec une bonne démocratie, du moment que ce système politique participe au bien générique reconnu comme la condition et la fin de tout gouvernement proprement établi.

Hâtons-nous d'ajouter que cette indépendance relative des deux pouvoirs n'exige pas la nécessité de cette indépendance, car il y a des problèmes communs qui les intéressent tous deux, par le fait qu'ils portent sur une matière commune, à savoir la société des hommes. Ainsi, parmi ces problèmes, ceux de l'éducation et du mariage sont les plus importants à envisager. Dans de pareils cas, les directives du pouvoir spirituel doivent avoir plus de poids que les intentions du pouvoir civil, du moment que la loi morale est plus fondamentale que la loi purement civile. Mais ici encore, il ne s'agit pas d'un droit politique du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. De même, pour prendre un cas plus spécial, la question de neutralité en matière religieuse ne devrait pas être injustement utilisée pour compliquer ou décourager les efforts d'organisations religieuses dans les divers domaines de l'activité sociale: ainsi, il serait juste et utile que l'État aide, suivant des proportions à déterminer, tous les établissements d'instruction publique qui satisferaient à des conditions professionnelles qu'on déterminerait constitutionnellement.

En somme, les détails de la collaboration inévitable et souhaitable entre les deux pouvoirs peuvent être déterminés avec charité et justice dans un système démocratique si les deux pouvoirs comprennent de la même façon la nature de l'homme et de la société. Ainsi, dans les pays dont la structure sociale est foncièrement religieuse, cette collaboration est plus étroite et l'Église peut avoir de fait et de droit une influence considérable,

sinon prépondérante, dans les affaires publiques. Dans les pays d'un régime social différent, l'indépendance relative des deux pouvoirs sera plus marquée; mais elle ne devra pas dépasser, en toute justice, les limites exprimées ou impliquées dans les enseignements pontificaux. La tolérance réciproque exigée dans l'exercice des droits et des devoirs du citoyen, ne comporte pas une passivité à l'égard des mesures proposées ou imposées par l'autorité, lorsque celles-ci vont à l'encontre de la justice nécessaire dans les relations constitutionnelles du souverain et de ses sujets. Au contraire, les citoyens ont alors une obligation morale d'utiliser activement les moyens politiques dont ils peuvent disposer légitimement, pour corriger ces mesures et assurer ainsi une meilleure réalisation du bien commun.

Il serait intéressant de considérer en détail le fonctionnement de certaines démocraties, de discuter les moyens propres à en améliorer les rouages, de déterminer leur pratique des relations de l'Église et de l'État, d'étudier la possibilité d'y intégrer les idées et les pratiques corporatives, d'agiter aussi les grandes questions morales et prudentielles impliquées dans la constitution et le développement des empires, de préciser en particulier les implications de la hiérarchie des pouvoirs politiques et les limites des droits et des devoirs des citoyens d'un empire, et enfin de réfléchir sur l'orientation à donner à la théorie et à la pratique d'une démocratie pour faciliter la vie et la coopération internationales, afin de tendre de plus en plus vers cet État idéal que nous avons posé comme le bien prochain et générique des formes particulières des gouvernements actuels.

Mais nous nous bornons à signaler ces problèmes pour montrer l'ampleur des questions qui intéressent la philosophie politique, leur importance pratique, et leur valeur dans la perspective du bien. Notre dessein a été surtout d'insister sur les caractères fondamentaux d'une bonne démocratie, et d'essayer de montrer que si ces caractères sont pleinement réalisés, la démocratie intègre alors une plus grande somme de biens que d'autres systèmes de gouvernement génériquement bons. Arrivés au terme de cette étude, il nous reste maintenant à en dégager quelques principes fondamentaux pouvant servir de cadres à une règle de vie démocratique.

* * *

En nous appuyant sur les considérations que nous avons soumises, il serait possible de s'accorder sur les règles suivantes qui conditionneraient une meilleure réalisation de l'idéal démocratique, et dont la pratique pourrait faciliter les améliorations nécessaires à tout système de gouvernement. 1. D'abord, les citoyens d'une nation doivent prendre conscience des droits et des devoirs fondamentaux que leur imposent la morale et la loi naturelle: une organisation appropriée de l'étude, de l'enseignement, de la discussion et de la réflexion seraient des moyens immédiats pour atteindre cette fin. — 2. Puis dans l'exercice de ces droits et devoirs politiques, ceux-ci doivent être interprétés par les citoyens avec prudence et charité selon le bien commun visé, et non pas suivant leurs intérêts personnels ou collectifs partiellement compris. La tolérance impliquée ici n'exclut pas le courage de s'affirmer lorsque la prudence morale l'exige. — 3. Par contre, les citoyens doivent à l'autorité le respect, l'obéissance et la loyauté impliqués dans le pacte constitutionnel ou la coutume. Cette obéissance est particulièrement nécessaire lorsque des mesures sont prises légitimement pour le salut public. — 4. De son côté, le gouvernement doit non seulement respecter, mais encore encourager les activités collectives des citoyens lorsqu'elles tendent vers le progrès social ou général des membres de la nation, sans avoir à enquêter sur leur inspiration, si ce n'est dans des cas graves. — 5. Enfin, le gouvernement direct d'une nation doit s'inspirer du principe que si son premier devoir est le bien immédiat de cette nation, ce bien n'est pas un absolu en soi et doit s'intégrer dans un bien commun plus large: la réalisation de ce principe permettrait de mieux accorder le gouvernement d'un peuple avec les intérêts légitimes de groupements plus grands et d'atteindre peu à peu cette idée de coopération internationale qui s'impose de plus en plus à l'humanité.

Est-il possible d'affirmer que le monde en général soit prêt à suivre ces principes essentiels de toute règle de vie démocratique? On ne saurait l'affirmer encore dans la période tragique que nous vivons en ce moment. Pour y arriver, il faut tout un travail de préparation théorique et pratique auquel des penseurs et des réalisateurs se sont déjà attelés. Reprenant les théories démocratiques des docteurs de l'Église et guidés par l'enseigne-

ment vivant et inspiré du Vicaire du Christ, des philosophes et des théologiens catholiques organisent, développent, créent et jaugent les formules qui serviront de creuset à une meilleure vie politique. Si les voix européennes sont dominées en ce moment par le bruit de la bataille ou les gémissements des malheureux, celles de l'Amérique leur font écho magnifiquement. Les penseurs catholiques de ce vaste continent travaillent avec ardeur à élargir et à renforcer la route qui devrait mener les peuples à mieux prendre conscience de la condition humaine et de sa dignité, et à coopérer plus consciemment à l'avènement de cet État idéal qui serait la réflexion terrestre de la Cité de Dieu [21].

Sous le coup des grands malheurs qui accablent le monde, les peuples de leur côté se réveillent à leur propre dignité et veulent déjà évoquer cette vision lointaine d'une meilleure vie nationale et internationale. Les petites nations, qui ont été politiquement effacées de la carte du monde pour le moment, se recueillent sur leur vie passée et se demandent si elles ont fait le meilleur usage possible de leur souveraineté dans leur politique intérieure et extérieure. Certains de leurs chefs peuvent également se demander s'ils ont vraiment puisé aux meilleures sources leur inspiration: et si une vision plus nette des fins véritables de l'homme et de la société ne s'imposerait pas comme une condition préalable de l'organisation future de leur pays.

Quant aux grandes démocraties, nous les voyons elles aussi se pencher sur elles-mêmes pour analyser leur passé et prendre de fermes résolutions pour l'avenir. Devant ses ruines matérielles et le danger qui pèse toujours sur elle, l'Angleterre reconnaît humblement qu'elle est loin d'avoir réalisé parfaitement et complètement l'idéal d'une vraie démocratie aussi bien chez elle qu'à travers le vaste empire qu'elle guide ou qu'elle conseille. Depuis la Grande Charte jusqu'au Statut de Westminster, et même jusqu'aux promesses du manifeste d'août 1941 proclamé par

[21] Parmi les récents travaux américains sur les principes catholiques de la politique, et qui ont inspiré certains détails de nos arguments, nous citerons l'ouvrage collectif *The Philosophy of the State* (216 pages, Washington 1940), publié par l'American Catholic Philosophical Association, et l'excellent manuel *Catholic Principles of Politics* (366 pages, MacMillan 1940) du R. P. RYAN et du R. P. F. BOLAND. L'un et l'autre présentent une intéressante justification de l'idéal démocratique. Depuis que cette étude a été écrite, le R. P. Farrell et M. Adler ont publié dans le *Thomist* une remarquable série d'articles sur la démocratie. Enfin ce système a été le thème de la Semaine sociale du Canada, en septembre 1942.

MM. Churchill et Roosevelt, les expériences démocratiques de l'Angleterre se sont révélées comme évolutionnaires plutôt que radicales. C'est en fonction des changements sociaux qui la dépassaient, et au prix de longues hésitations et d'injustifiables misères que sont graduellement tombées les restrictions diverses à l'universalité du suffrage, à la tolérance religieuse, à l'accès aux charges publiques, à l'organisation des services sociaux, à l'amélioration de la condition des ouvriers, à l'équité du gouvernement colonial, et à une plus juste constitution impériale.

On doit reconnaître, cependant, que cette évolution a été et reste vraiment progressive: pour s'en convaincre, il suffit de comparer le présent au passé dans chaque cas, et de se rappeler chaque étape franchie dans les divers domaines de l'activité politique et sociale. Le cas de l'évolution des grands dominions est significatif, tant dans le domaine constitutionnel que dans le champ de l'activité nationale; et chacun d'eux se rend compte que le progrès national conserve toujours son dynamisme. Dans le cas des colonies également, et dans celui des Indes, les améliorations successives qu'on peut remarquer sont loin d'avoir atteint leur point ultime. D'autre part, nous voyons aujourd'hui les chefs les plus autorisés de l'Angleterre et de l'empire engager l'avenir par des promesses formelles de réformes prudentes et généreuses. Certes, il ne s'agira pas de détruire les assises de l'ordre social qu'une longue tradition approuvée par la coutume, a pu établir, mais plutôt de développer dans leurs cadres les grands principes qui ont toujours servi de phare à l'humanité en marche vers sa destinée. Toutes ces circonstances révèlent indubitablement l'existence d'un idéal politique qui justifie cette évolution progressive, et qui garantit sa poursuite de plus en plus déterminée et consciente, vers l'idée de bien commun qui l'anime.

Le cas des États-Unis est également significatif en raison de leur expérience plus longue d'un système démocratique librement constitué dans ses grands traits dès le début. Emportant avec eux leur Bible et les idées de tolérance qui ne fleurissaient pas chez eux à cette époque, les Pèlerins avaient essayé d'organiser sur de vastes territoires une société libre de traditions. Avec la révolution libérale de 1688 en Angleterre et les théories politiques qui l'accompagnèrent, les colons américains avaient amassé peu à peu tous les éléments de leur Déclaration d'Indépendance.

Ayant à organiser un pays neuf, les Pères de la Révolution remplacèrent la trilogie de Locke — droit à la vie, à la liberté et à la propriété — par celle de Jefferson — droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur. L'interprétation abusive de ce principe devait amener le chaos dans la vie et les relations des États primitifs de l'Union: inflation, répudiation des dettes, confiscations, rivalités commerciales. Ainsi tout contribuait à la dévalorisation de la démocratie, jusqu'au moment où le Fédéralisme vint lui donner un regain de prestige et de valeur pratique. Mais alors, pour corriger les abus du régime, il fallait ou bien en éliminer les causes en restreignant la liberté, ou bien éclairer celle-ci davantage par des mesures appropriées. C'est cette dernière solution qu'adoptèrent ses chefs.

C'est ainsi que Madison préférait contrôler les effets du régime par des mesures législatives et exécutives. Hamilton proposait de gouverner le peuple avec fermeté tout en soumettant le gouvernement à un contrôle plus serré. Jefferson renchérissait en exigeant plus de démocratie pour corriger ses propres méfaits: plus grande intégration du gouvernement dans le peuple, extension de la franchise électorale, élection populaire des juges, respect de la liberté religieuse et de la liberté de la presse, enfin instruction publique universelle aux frais du gouvernement. Allant plus loin, Taylor réclamait l'extension de la démocratie dans le domaine économique et social. Et voici enfin Abraham Lincoln réclamant l'égalité politique des blancs et des noirs, et abolissant l'esclavage comme indigne des principes d'une nation démocratique. Depuis cette époque, les américains ont défriché et organisé leur immense pays sans oublier leurs directives politiques traditionnelles et les obligations de leur civilisation chrétienne.

Il a fallu les jouissances d'une ère de prospérité matérielle et l'élaboration d'une philosophie pragmatiste et positive, pour porter insensiblement la nation américaine à séparer dans son esprit ses droits et ses devoirs, et à interpréter la démocratie comme la fruition exclusive de ses privilèges sans autres limites que la force répressive de la loi, et sans autre norme qu'une vague idée de devoir social. Mais cette interprétation erronée de la démocratie ne répond pas à l'analyse que nous en avons faite, pas plus d'ailleurs qu'au sens profond que lui donnaient les patriotes

américains des générations passées. Des voix autorisées s'élèvent souvent pour rappeler la nation à l'ordre; et la hiérarchie catholique américaine n'a jamais manqué de remplir son rôle de guide spirituel pour le bien commun. En particulier dans la remarquable *Pastorale Collective* du mois de février 1920, les évêques américains rappellent les fondements démocratiques et religieux de la république, exhortent les fidèles à la loyauté à la Constitution, les encouragent à observer la loi morale dans leur vie politique, et plaident pour un meilleur ordre politique international. Ce sont de pareils principes qui peuvent assurer l'avenir du pays. D'ailleurs, sous la pression des événements mondiaux qui affectent aussi l'Amérique et qui ont fini par l'entraîner dans la guerre, on peut discerner une reprise de conscience chez l'américain moyen. Et le gouvernement lui-même encourage un vaste système d'éducation politique, qui doit porter la connaissance du véritable idéal démocratique jusqu'au plus humble des citoyens.

On ne saurait donc dire que la démocratie se trouve à son déclin. Si elle a été effacée par la force en France, en Belgique, en Hollande, dans les Pays Scandinaves, en Tchécoslovaquie et dans tant d'autres pays, cela n'a pas été par la volonté de leurs peuples qui la regrettent aujourd'hui, mais bien par l'action injustifiable d'un gouvernement totalitaire décidé à sacrifier les libertés du monde sur l'autel païen d'un matérialisme racial orgueilleusement érigé en face de la croix. En attendant l'heure de la libération, on peut dire cependant que les essais divers de gouvernement faits par tous ces pays, comme aussi par les républiques paisibles et fondamentalement chrétiennes de l'Amérique latine, peuvent profiter à la compréhension et à l'élaboration de gouvernements démocratiques justes et ordonnés vers un bien universel.

En dénombrant les multitudes qui souscrivent ouvertement ou en silence aux grands principes sociaux définis par les derniers pontifes romains et aux idées de charité universelle proclamées par Benoît XV dans son encyclique sur la *Réconciliation Internationale,* comme aussi aux principes de la Charte de l'Atlantique que toutes les Nations Unies ont signée, en évaluant les vastes ressources matérielles et morales des deux nations anglo-américaines et de tous les peuples qui se groupent

autour d'elles, en reconnaissant leur farouche résolution de maintenir leur règle de vie et de la faire prévaloir contre toutes les formes totalitaires, on doit conclure que l'idéal démocratique doit avoir une valeur intrinsèque de force et de permanence susceptible de contribuer au progrès du monde.

Thomas GREENWOOD.

Les noirs des États-Unis

ET LE ROMAIN RÉGIONALISTE

Réunis à New-York pour leur congrès de 1941, quatre cent cinquante écrivains américains désignent *Native Son*, de Richard Wright, comme le meilleur roman paru aux États-Unis, au cours des deux années précédentes. L'auteur appartient à la race noire, et son livre étudie un nègre de Chicago. S'il ne se présente pas comme un roman régionaliste, l'ouvrage constitue un document unique sur l'âme nègre et les noirs de la république voisine, à notre époque. Depuis sa publication, *Native Son* connut l'adaptation au théâtre et au cinéma. Pour peu qu'on suive, depuis un demi-siècle surtout, les progrès et réalisations des noirs américains, dans les divers domaines culturels, la réussite de Richard Wright n'étonne point. Écrivain authentique, il connaît son peuple, possède ce qu'il faut pour l'interpréter. Né en 1909, il compte à son actif plusieurs ouvrages. Outre *Native Son*, signalons de lui *Uncle Tom's Children*, recueil de quatre longues nouvelles, qui marquent l'évolution d'esprit et de mœurs chez ses frères du Sud américain. Originaire lui-même du Mississipi, Wright prend figure de chef de file chez les romanciers de sa race, comme Paul Robeson et Marion Anderson dans la musique, W. E. B. Du Bois, Charles S. Johnson, E. Franklin Frazier dans la sociologie, Joe Louis dans le monde spécial du pugilat.

Malgré la migration de milliers d'entre eux vers le nord, depuis quatre ou cinq lustres, l'immense majorité des nègres américains vivent dans le sud-est de leur pays, particulièrement les onze États du *Deep South:* la Virginie, les Carolines du Nord et du Sud, la Géorgie et la Floride, l'Alabama, le Mississipi, le Tennessee, la Louisiane, l'Arkansas, le Texas. De 11,891,143, au recensement de 1930, leur nombre passe au-

jourd'hui à près de 13,000,000, soit le dixième de la population des États-Unis [1]. Trois facteurs de survivance ressortent chez eux: leur qualité de terriens, une haute natalité, une force peu ordinaire d'inertie. Sous ce triple rapport, ils ne manquent pas de ressemblance avec les Canadiens d'origine française. Ils s'instruisent de plus en plus, grâce aux directives, à l'abnégation de leurs dirigeants, et s'introduisent conséquemment à tous les étages de la société. On les trouve au premier rang, dans une vingtaine de professions. Ci-après quelques chiffres, qui datent déjà de 1930: 56,829 professeurs; 25,034 *clergymen;* 10,583 musiciens, et professeurs de musique; 3,085 médecins; 1,773 dentistes; 5,728 gardes-malades; 1,247 avocats, magistrats et juges; 430 peintres, sculpteurs et professeurs d'art; 425 écrivains et journalistes; 361 chimistes, essayeurs et métallurgistes; 217 dessinateurs, techniciens et inventeurs; 63 architectes. Si l'on se base sur les réalisations passées, les chiffres du recensement de 1940 surprendront davantage. En quarante ans, l'attrait des professions va sans cesse grandissant; en 1890, 34,184 noirs dans quelque vingt professions; en 1900, 47,491; en 1910, 68,898; en 1920, 80,183; en 1930, 136,963 [2].

Dans le peuple, les noirs des États-Unis possèdent une tournure d'esprit particulière. Primitifs pour un bon nombre, illettrés ou peu instruits, persécutés par des blancs indignes ou dégénérés, ils acquièrent en certaines régions ce que l'Américain appelle un *inferiority complex*. Ils se montrent alors timides et fuyants, obséquieux, serviles. Religieux par tempérament et superstitieux, ils deviennent facilement dupes de charlatans qui les exploitent, au nom d'une divinité assez vague. Leurs mœurs atteignent souvent un niveau assez bas. Cela de façon générale, et dans les dernières couches du peuple. Depuis environ un demi-siècle, ils tendent cependant à sortir de leur marasme. Ils s'instruisent, manifestent de l'initiative et de l'esprit de travail, pénètrent graduellement dans tous les milieux, même intellectuels. A mesure qu'ils prennent con-

[1] Bien que officiels, ces chiffres paraissent faibles. On notera plus loin que 2,803,756 familles nègres habitaient les Etats-Unis, dès 1930. A six enfants par famille, cela donnerait un total de 16,822,596 individus. Or la moyenne de six enfants par famille n'a rien d'extraordinaire chez un peuple à haute natalité. Ou les autorités américaines se cachent à elles-mêmes l'importance numérique des nègres, ou ceux-ci tendent à ne pas révéler leur nombre véritable.

[2] *Negro Year Book* (1937-1938), publié par Monroe N. Work, à Tuskegee, Alabama.

science d'eux-mêmes, un orgueil de race s'éveille en eux, qui leur est un aiguillon. C'est à tel point qu'ils méprisent ceux des leurs qui s'allient aux blancs, de même que les sangs-mêlés, quarterons ou octorons, qui croient grandir en passant subrepticement à la race blanche, à l'insu d'ailleurs de celle-ci.

Dans la plupart des États américains du sud, où les préjugés à l'endroit des noirs s'enracinent depuis des siècles, la société se divise en véritables castes, rappelant à certains égards celles des Indes. Sommairement, elles se présentent à peu près comme suit: les blancs dits supérieurs, riches propriétaires, planteurs et commerçants, hommes de profession; les noirs supérieurs, propriétaires également, hommes de profession, artisans, serviteurs chez les grands; les noirs inférieurs, pauvres gens de tous rangs et terriens, la plupart *tenant-farmers* ou *share-croppers;* au bas de l'échelle, regardés même de haut par les noirs de classe inférieure, ces blancs misérables et abrutis, victimes lointaines de la guerre de sécession, appelés *poor whites, white thrash, red necks, poor buckra, peckerwoods, whickerbills, barkeaters.* Les *poor whites,* comme d'ailleurs les nègres du bas peuple, vivent dans un désordre à peu près complet, sans religion, sans mœurs, sans instruction. Il reste que les derniers des noirs les estiment encore inférieurs à eux-mêmes, et leur folklore offre des traces nombreuses de leur mépris. Ainsi ce quatrain d'une chanson ancienne:

> Nigger pick de cotton, nigger tote de load.
> Nigger build de levee foh de ribber to smash,
> Nigger neber walk up the handsome road,
> But I radder be a nigger dan po' white thrash.

Chez les noirs possédant le sens des réalités, l'orgueil de race adopte jusqu'aux formes de la vanité. Nombre de nègres ne se demandent pas pourquoi ils ont la peau noire, plutôt que blanche? Fiers de leur couleur, ils ne s'en plaignent pas. Ce en quoi ils ont raison. Des témoignages dans ce sens furent recueillis par l'*American Youth Commission,* consignés ensuite par le docteur Charles S. Johnson, professeur à l'Université Fisk, de Nashville, Tennessee, dans son ouvrage si apprécié, *Growing Up in the Black Belt.* Sur la question couleur, une jeune fille de l'Alabama, âgée de 17 ans, s'exprime comme suit:

> Black is the best color. I'd rather be black than anything. All Negroes belong to the African race and if you are black you look more like an African, and people can tell you got pure blood. I'm glad I'm dark-skinned [3].

Une autre jeune fille a la même opinion:

> If you're a Negro and yellow, than you are half-white. That means your blood is mixed and that ruins the race. I'd rather be black than my own color. I guess I'm light-brown; that's what I think, but since I'm a Negro I'd rather be a real black one [4].

Sans doute de nombreux noirs, hommes et femmes, jugent plus attrayantes les personnes de teintes brun pâle, café au lait ou jaunâtre, mais cela tient aux avantages sociaux que procurent parfois les couleurs se rapprochant du blanc, dans un monde où les préjugés contre le nègre restent extrêmement violents. A tout événement, Martha Gruening résume de façon amusante la philosophie de la bourgeoisie noire sur le problème:

> . . . The daughters of our upper classes are beautiful and virtuous and look like illustrations in Vogue . . . far more attractive than white girls of the same class, for they come in assorted shades . . .

Les nègres américains viennent de toutes les parties du continent africain. On les amène vers 1517 dans l'hémisphère occidental, et la pratique ne cesse que vers 1860, avec les dernières importations d'esclaves à Cuba et au Brésil. De 1517 à 1807, de cinq à six millions de noirs passent en Amérique. Sur le territoire des États-Unis, les premiers nègres apparaissent en Virginie, vers 1609. On ne les tient pas en esclavage, puisque le recensement de 1624-1625 mentionne vingt-trois Africains, inscrits comme serviteurs. L'esclavage en Virginie daterait de 1662, avec le décret considérant comme esclaves, leur vie durant, les enfants nés de mères esclaves. Le Maryland légifère dans le même sens, en 1663; le Massachusetts, en 1698. Dès 1670, le gouvernement de la Virginie sanctionne une loi, déclarant esclaves pour la vie *tous les serviteurs non chrétiens, amenés dans cette colonie par bateau* [5]. Les nègres transplantés d'Afrique en Amérique, leurs femmes et leurs enfants, assurent bientôt aux États du Sud cette sécurité économique qui suscitera la jalousie des

[3] Charles S. JOHNSON, *Growing Up in the Black Belt*, Washington, 1941.
[4] *Id., ibid.*
[5] Voir *Negro Year Book*.

États du Nord, vers le milieu du XIXe siècle. Les nègres se prêtent à toutes les besognes. Ils abattent la forêt et construisent les routes, cultivent le tabac, le riz et l'indigo, le coton, enrichissant leurs maîtres sans cesse, pour leur permettre d'acheter de nouveaux esclaves [6]. Ils ne connaîtront la liberté, hélas! trop souvent mitigée, qu'à partir de 1865. Malgré la tendance d'un grand nombre à se transporter vers le Nord, l'immense majorité persiste à habiter le Sud du pays. Au recensement de 1930, on compte aux États-Unis 2,803,756 familles noires, dont 2,193,357, ou 78,2 pour cent, établies dans le Sud. Plus de la moitié de la population rurale du pays vit aujourd'hui dans le Sud, et un quart des familles du Sud se composent de nègres. En 1930, les noirs représentent, pour l'ensemble de la république américaine, 12,4 pour cent de la population rurale, comparativement à 10,4 pour cent en 1920 [7].

* * *

De même que la littérature du Sud occupe une place à part dans les lettres américaines, les nègres jouent un rôle spécial dans cette littérature du Sud. Ils écrivent eux-mêmes, ou sont *matière littéraire*. Préoccupés d'abord de leurs problèmes, en fonction de la vie et des institutions du pays, les écrivains noirs consacrent leurs livres aux choses de la race, presque exclusivement. Au côté d'eux, de nombreux écrivains blancs s'intéressent à leur histoire, leur évolution, leurs mœurs ou leurs progrès, dans le sens de la civilisation occidentale. Étudiant les injustices et préjugés dont ils souffrent, les blancs se font à l'occasion leurs défenseurs, voire leurs apologistes. Se rattachant plus ou moins à la sociologie, localisés dans le Sud, les romans des uns et des autres acquièrent nécessairement un caractère régional.

Le plus vieil essai de roman, chez les écrivains de race noire, remonte à 1853. Peu après *Uncle Tom's Cabin*, d'Harriet Beecher Stowe, un nommé William Wells Brown publie *Clotel, or the President's Daughter*. D'une langue incertaine et gauchement composé, le livre connaît cependant trois éditions. Dès 1857, c'est l'ouvrage de Frank J. Webb, *The Garies and their Friends*, dont l'action se situe à Philadelphie. Déjà point

[6] Voir Sterling BROWN, *The Negro in American Fiction*, Washington, 1937.
[7] Voir *Negro Year Book*; JOHNSON, *Growing Up in the Black Belt*.

le problème racial, tel qu'il existe encore. Un blanc épouse une femme de sang mêlé, et sa famille souffre de cette mésalliance. A la même époque, l'histoire littéraire mentionne au moins sept autres romanciers noirs: Martin Delany, Frances Harper, W. W. Smith, H. L. Hosmer, Mrs M. V. Victor, J. T. Trowbridge et Epes Sargent. Même s'ils présentent une facture convenable, leurs livres restent d'importance secondaire, au témoignage même des nègres cultivés. Peu avant 1900, Charles Waddell Chestnutt se distingue parmi les écrivains de sa race. Il publie des contes et nouvelles, puis un roman: *The House Behind the Cedars.* Selon certains critiques, Chestnutt serait aux États-Unis le premier romancier noir de quelque valeur, et ses livres contiennent en germe tous les romans *nègres* des dernières années. Il connaît le Sud et les siens, se montre convaincant, même si ses personnages semblent conventionnels ou idéalisés. De nos jours, les nègres romanciers se multiplient. Indignés des mauvais traitements infligés aux leurs, des ridicules légendes répandues sur leur compte, des libelles imprimés pour les déprécier ou les déshonorer, ils se servent du livre comme d'une arme défensive. Aucun sujet relatif à leur minorité ne leur paraît rébarbatif, ni aucune réhabilitation, trop hasardeuse. Ils s'efforcent de peindre le nègre comme un être normal, ni meilleur ni pire qu'un autre humain, ayant droit à sa place au soleil et la réclamant.

Localisés pour la majorité dans les États américains du Sud, les romans des noirs adoptent habituellement la formule régionaliste, pour eux instinctive et logique. On y traite de l'histoire et des mœurs, du folklore, des souffrances du peuple et de ses aspirations. Comme chez les écrivains de race blanche, le régionalisme y affecte des formes multiples. Prétextes à reconstitution historique, à l'étude des us et coutumes, à une synthèse des griefs du noir contre ceux qui le persécutent, les ouvrages tiennent souvent du réquisitoire. A partir de 1900 surtout, les noirs répondent à l'attaque par la contre-attaque, à la calomnie par la propagande justificatrice. Aucune idée ne se doit mépriser ou ignorer, qui puisse servir la race, contribuer à sa libération, amener sur elle des vues plus justes, moins teintées d'ignorance, de préjugés ou de haine. Certains ouvrages mettent en relief le milieu, envisagé sous tous ses aspects, intellectuel aussi bien que physique, et enrichissent la littérature des régions qui leur servent de cadres. Sans viser à épuiser le sujet, nous examinerons

d'abord quelques œuvres de l'époque, dues à des romanciers noirs, soulignant la diversité dont ils sont capables, puis à leur tour quelques romans écrits par des blancs.

Dans le genre historique, *Black Thunder*, d'Arna Bontemps, semble de premier ordre. Paru en 1936, il rappelle la tentative d'insurrection d'un millier d'esclaves de la Virginie, en 1800. Conduits et fanatisés par le nègre Gabriel, les hommes projettent de marcher sur la ville de Richmond, s'emparer de l'arsenal, tuer les oppresseurs et jeter les bases d'un empire noir. Peu avant l'expédition, l'orage rend les chemins impassables et nombre de rebelles s'affolent, voyant là un mauvais présage. Ils vont se remettre en marche quand l'un d'eux raconte aux blancs ce qui se trame. Effrayé des conséquences possibles de sa conduite, attaché d'ailleurs à ses maîtres depuis un demi-siècle, le vieux Ben révèle sa part dans le complot, ainsi que les noms des dirigeants. Les soldats massacrent les noirs par centaines, capturent et pendent les meneurs, dont Gabriel. Celui-ci meurt tête haute, comme un chef. D'un physique imposant, l'homme le plus robuste de son comté, Gabriel personnifie la bravoure et l'audace. Épris de liberté, il rêve de secouer le joug qui pèse sur les siens:

> — I been studying about freedom a heap, me. I heard a plenty folks talk and I listened a heap . . . Something keep telling me that anything what's equal to a gray squirrel wants to be free [8].

Gabriel est un idéaliste et un visionnaire, fasciné par la carrière du libérateur noir d'Haïti, François-Dominique Toussaint, dit Louverture. Exaspéré par un dernier acte de cruauté, de la part des blancs, il organise la rébellion et onze cents esclaves, selon la légende, acceptent de le suivre. L'insurrection étouffée, il refuse de fuir vers le Nord. Il se dit général, et qu'un général libère son peuple ou meurt avec lui. En prison, on lui laisse entendre qu'il peut recouvrer sa liberté en nommant certains agitateurs blancs, mais il méprise pareille bassesse. Il n'implique personne que lui-même, assume toutes responsabilités, monte sur l'échafaud. Le livre évoque fidèlement la Virginie du temps. L'humanité qui s'y agite et les particularités locales restent conformes à la vérité historique. Les noirs hésitent entre l'attrait d'une liberté précaire et la sécurité douteuse qu'as-

[8] Arna BONTEMPS, *Black Thunder*, 1936, The Macmillan Company, New York.

sure le régime des plantations, cependant que leurs maîtres se montrent durs ou sympathiques, selon leur tempérament, et que les étrangers de passage surveillent avec intérêt les mouvements de masse chez les travailleurs. Plusieurs des caractères dominent par le rendu, et dans l'ensemble le roman s'impose par ses qualités.

Natif du Mississipi, Richard Wright n'ignore rien des mœurs du Sud, ni de l'esprit qui y domine. Si dans *Native Son* il étudie les noirs parqués dans un quartier sordide de Chicago, marquant l'influence sur eux d'un milieu délétère, il se penche sur le nègre rural, dans *Uncle Tom's Children* (1938). L'ouvrage comporte quatre nouvelles, et son titre claque comme un drapeau. Popularisé par le roman de Mme Beecher Stowe, l'oncle Tom est le type du nègre conventionnel qui s'efface devant les blancs, sait *se tenir à sa place*, comme on dit là-bas. La nouvelle génération se sent plus de nerf, de force latente, de personnalité, et les fils de l'oncle Tom, ses petits-fils et petits-neveux, briseront avec la tradition de servilité souriante. Leur révolte contre un état de choses humiliant, accepté depuis des siècles, s'affirme de plus en plus, de façon parfois hésitante, provoquée par les événements, mais elle existe. La première nouvelle de Wright, et la principale, s'intitule *Big Boy Leaves Home*. Quatre jeunes nègres, dont Big Boy, se vont baigner dans un étang, propriété d'un blanc, où l'on ne tolère ni chiens ni noirs. Enragé par leur audace, le propriétaire tue l'un des nageurs d'une balle. Big Boy s'empare de son arme, et comme le blanc veut la lui reprendre, il l'abat à son tour. L'un de ses compagnons est saisi et *lynché*. Big Boy se cache jusqu'au lendemain et fuit vers le Nord, dans un camion. Les transes de la population, tant que Big Boy reste en danger, l'atmosphère et le paysage, l'âme simple et terrorisée des noirs, dans une région où ils comptent moins que les bêtes, sont rendus de main de maître. Les autres nouvelles du recueil appartiennent à la même veine, et mettent en relief l'inhumanité des blancs à l'égard de leurs concitoyens de race noire, la révolte grondant chez les opprimés, la force s'opposant à la force, la violence à la violence.

L'action d'*Aunt Sarah's Wooden God* (1938), de Mercedes Gilbert, se déroule dans un village isolé, au centre de la Géorgie. Il a pour thème ce que les Américains appellent la *miscegenation*, soit le métissage, et chez les nègres ses répercussions sur la vie de famille. Issue elle-même

de mulâtres, Sara Lou Carter élève ensemble ses fils, dont l'aîné, enfant naturel, a pour père un blanc. Les deux frères grandissent en se jalousant, parce que le sang-mêlé, William, paraît plus brillant et plus éveillé que Jim, lequel se montre plus industrieux et d'un plus grand sens pratique, sur la terre. Parvenus à l'âge d'homme, leur rivalité d'enfance se transforme graduellement en haine, chez William surtout, qui fait soupçonner Jim d'un vol machiné par lui, perpétré par une de ses créatures, et qui conduit Jim en prison. Se rendant compte à la fin des malheurs qu'il attire sur sa famille, William essaye tardivement de réparer, avant de succomber à la tuberculose.

Un autre écrivain de promesse est Waters Edward Turpin, auteur de *These Low Grounds* (1937). Moins sûr de ses moyens que Richard Wright, il appartient comme lui à cette école rude qui s'inspire de la réalité, compte sur l'observation directe, la vérité non fardée, pour la création de ses personnages et l'évocation des lieux où ils évoluent. Dans son roman, sis en Caroline du Nord, il met en scène quatre générations d'une même famille, suivant la formule adoptée chez nous par Ringuet, dans *Trente arpents*. L'ouvrage s'avère essentiellement régionaliste. Il nous tient en Caroline du Nord, et nulle part ailleurs. Ses héros, pauvres gens qui attirent la pitié, triment dur pour gagner le pain quotidien, se prêtant aux besognes les plus pénibles, les plus viles, sans cesse en butte au sarcasme et à la persécution des blancs, dans un monde où la vie d'un nègre compte peu. Le récit contient de nombreuses pages amères et prend à l'occasion la forme du plaidoyer passionné, sous-entendant l'heure éventuelle de la réparation. Ses travailleurs sont des agriculteurs ou des huîtriers, ouvriers que le patron exploite. Illettrés, vulgaires, malpropres, ils acceptent leur lot avec désinvolture et courage. Se gardant de les idéaliser, Turpin les montre avec sympathie, mais tels qu'il les voit.

Comme tant d'autres de même inspiration, et de la même époque, son livre offre une scène d'exécution, en vertu de la loi non écrite du lynch. Nombre de romanciers du Sud, les noirs en premier lieu, accordent une extrême importance aux abus du lynchage, non par sadisme ni souci d'effrayer, mais avec l'intention d'ouvrir les yeux sur les horreurs dont souffrent les nègres, victimes souvent innocentes. Entre autres choses, ils tendent à détruire le cliché tenace du nègre complaisant et bonasse,

insouciant et paresseux, béatement heureux dans un pays ensoleillé, au milieu d'une population blanche qui lui pardonne son enfantillage et son *farniente,* parce qu'elle le comprend et l'aime bien, au fond [9].

La pratique du lynchage date de l'époque de l'esclavage. De façon générale, elle consiste à prendre un nègre haut et court, sans forme de procès, pour un crime commis ou supposé. Les lois s'opposent à cette manière de rendre la justice, mais des centaines de personnes, souvent masquées, prenant part à une exécution, il devient impossible de mettre la main sur les responsables. En 1920, quelque huit cents blancs, dont maints *poor whites,* jaloux des nègres à certains égards, prennent part à un lynching dans le comté de Green, Georgie; en 1930, de cinq à six cents blancs organisent une battue pour tuer un noir du Mississipi, comté de Coahoma. Personne n'est arrêté ni puni. Le *lynching* prend des formes diverses; on pend les nègres, comme dans *Trouble in July,* d'Erskine Caldwell, ou on les noie; on les abat au fusil, comme dans *Kneel to the Rising Sun,* aussi de Caldwell, ou *Night at Hogwallow,* de Theodore Strauss; on les brûle vivants, attachés à un arbre, comme dans *St. George of Weldon* (1937), de Robert Rylee. Le crime jugé le plus indigne, punissable de mort par lynchage, est le viol d'une femme blanche, ou la tentative de viol, ou seulement le soupçon de viol. Le meurtre d'un blanc, même en légitime défense, encourt la même peine. Dans un cas comme dans l'autre, un noir échappe rarement. On le traque jour et nuit, dans la forêt ou le marais, on le suit à la piste avec des limiers, jusqu'à la consommation du drame. Nombre de blancs chassent ainsi l'homme, avec plus de plaisir que le gibier. De 1882 à 1936, on enregistre 2,943 exécutions de noirs par lynchage, dans dix États du Sud: l'Alabama et l'Arkansas, la Floride, la Géorgie, le Kentucky, la Louisiane, le Mississipi, la Caroline du Sud, le Tennessee et le Texas. Le nombre des tueries varie de 141, dans le Kentucky, à 522 dans le Mississipi. Il s'en faut que le viol et le meurtre soient les seuls prétextes au lynchage. Une enquête sérieuse établit que dix pour cent des nègres lynchés, pendant la période donnée de 1882 à 1936, moururent pour des motifs d'ordre secondaire: témoignage ennuyant dans un procès, langage offensant, vantardises déplacées, taloches données à un enfant, conduite inconvenante, envoi d'une

[9] Voir Sterling BROWN, *Op. cit.*

lettre insultante, entêtement à vouloir manger dans un restaurant réservé aux blancs, et ce qui paraît le comble: *trying to act like a white man and not knowing his place* [10].

* * *

Chez les écrivains de race blanche qui étudient l'âme nègre avec sympathie et compréhension, Erskine Caldwell occupe une place en vue. Malgré son cynisme et la sincérité brutale de son réalisme, qui lui attire une accusation de pornographie, personne ne se montre plus que lui préoccupé des questions sociales. Même dans ses ouvrages de fiction, il prend invariablement figure de propagandiste du prolétariat. Il se penche sur toutes les misères, notamment celles des pauvres arriérés du Sud, blancs et noirs. Né en Géorgie, fils d'un pasteur presbytérien, il séjourne successivement dans son État natal, le Tennessee, la Caroline du Sud et la Virginie. Ses études plus ou moins terminées, il se mêle au peuple, devient tour à tour ouvrier, aide-fermier, cuisinier, garçon de restaurant, journaliste, etc. Son œuvre déprime souvent, en raison des milieux décrits, qu'il connaît de première main. Elle réclame le redressement de justes griefs, plaide pour la disparition de mœurs inhumaines. Familier depuis l'enfance avec les choses du Sud, indigné de la pauvreté désespérante, de l'injustice et de la persécution quasi systématiques, acceptées là-bas comme nécessaires et même désirables, il devait fatalement se constituer l'avocat des nègres opprimés. Son œuvre se divise en trois parties: études sociologiques; nouvelles et romans traitant des *poor whites*, surtout de la Géorgie; nouvelles et romans traitant des noirs.

Les plus significatifs parmi ces derniers, *Kneel to the Rising Sun* et *Trouble in July*, paraissent en 1935 et en 1940. Au témoignage du critique noir Sterling Brown [11], le premier marque une date dans l'histoire de la littérature américaine. On y découvre enfin que le nègre appartient à la classe des travailleurs. La plus importante nouvelle du recueil, celle qui lui donne son titre, raconte par le menu le lynchage du nègre Clem Henry, excellent employé et père de famille modèle, fier au surplus, qui ne craint personne et refuse de s'abaisser devant quiconque. Il est mé-

[10] Voir JOHNSON, *Growing Up in the Black Belt*; WORK, *Negro Year Book*.
[11] *Op. cit.*

tayer sur la plantation d'Arch Gunnard, sorte de sadique qui s'amuse à couper la queue des chiens du voisinage avec son couteau, pour le plaisir. Cruel pour les animaux, Arch n'a guère de pitié pour les hommes. Il regimbe à la pensée de leur fournir la nourriture qu'il leur doit, ne manque aucune occasion de leur chercher querelle, déteste les nègres comme il convient à blanc qui s'honore, dans son coin de pays. Précisément parce que Clem ne se montre ni servile ni lâche, prêt à défendre ses droits et sa peau, il lui en veut plus qu'aux autres.

> All Arch asked, he had said, was for Clem Henry to overstep his place just one little half-inch, or to talk back to him with just one little short word, and he would do the rest. Everybody knew what Arch meant by that, especially if Clem did not turn and run. And Clem had not been known to run from anybody, after fifteen years in the country [12].

A la suite d'un accident qui entraîne en pleine nuit la mort d'un vieillard, la discussion s'amorce entre Arch et le métayer. Armé d'un palonnier, Arch frappe le noir, qui se met en défense, sans pourtant lui porter de coups. Cela suffit pour déchaîner la rage du planteur. D'une chose à l'autre, il ameute les blancs des alentours, cependant que Clem cherche refuge dans un bouquet de bois, et une battue s'organise. On découvre le nègre à l'aube, juché au faîte d'un pin. On le tue à coups de carabine et de révolver, sans plus de cérémonie qu'un écureuil, et son corps criblé de balles s'abat sur le sol avec la cime de l'arbre.

Trouble in July (1940), dernier des romans de Caldwell, expose aussi l'affreux problème du lynchage. Situé en Géorgie, dans ce pays de plantations où le coton et sa culture occupent pauvres et riches, il brosse un amer tableau d'un monde arriéré où les nègres dominent par le nombre, mais valent moins que les mules dans l'appréciation de la population blanche. Sonny Clark, jeune noir de dix-huit ans, un peu simple et inoffensif, mourra victime d'une foule perverse. Accusé d'atteinte à la vertu d'une blanche, Katy Barlow, on le poursuit dans la contrée, des jours durant. Ses congénères sont mis à la question, insultés et battus, parce qu'ils ne peuvent dire où Sonny se terre. Certaines scènes se révèlent d'une brutalité à faire hérisser les cheveux. Au moment où Sonny expire, pendu à une branche, Katy proclame à tue-tête son innocence. Un

[12] CALDWELL, *Kneel to the Rising Sun*, Duell, Sloan & Pearce Inc., New York.

groupe de gens, dont une vieille toquée, déterminée à obtenir des autorités le renvoi en Afrique des nègres et mulâtres du pays, incitèrent Katy à accuser Clark. La vue du pendu et l'injustice de sa fin lui arrachent trop tard la vérité. Sonny a cessé de vivre. Un témoin du meurtre conclut, le cœur soulevé de dégoût: *It ought to put an end to lynching the colored for all time*[13].

Night at Hogwallow (1937), de Theodore Strauss, aborde le même thème. Autre tableau du *Deep South*, mais dans un État indéterminé. Hogwallow se trouve une sorte de bourg nègre, composé de maisonnettes délabrées, construites de planches mal jointes et tapissées de journaux jaunis. Au moment où s'ouvre le récit, une équipe d'hommes travaille à la construction des routes. A la suite d'une aventure qu'elle désire cacher, une fille de seize ou dix-sept ans déclare à son père qu'un nègre, nommé Cæsar, l'a insultée. Elle ment et le sait, mais porte l'accusation pour ne pas incriminer son amoureux, un blanc. Comme une étincelle tombée dans une meule de paille, son mensonge embrase le pays. La foule brûle le bourg où habitent les noirs. Quelques blancs du Nord savent Cæsar innocent, pour l'excellente raison qu'il les accompagnait, le soir de l'attentat reproché. Ils tentent de le défendre, mais on les traite de *nigger-lovers*. L'un d'eux subit même l'humiliation d'une flagellation en pleine nuit, qui le laisse à moitié mort. Une bataille s'engage entre les blancs du pays, exaspérés par leur haine des noirs, et les ouvriers du camp de construction. Plusieurs hommes succombent, dont Cæsar, qui possède tous les alibis suffisant à établir son innocence. On l'abat à coups de carabine, et la foule délirante hurle de joie. Des centaines de campagnards s'amusent follement, ayant tué un noir. L'atroce dénouement se prévoit dès les premières pages du livre. Dès que la calomnie désigne Cæsar, son sort est arrêté. La mort l'attend et il le sait. Il l'accepte d'avance, avec une sorte de fatalisme résigné. L'un des personnages résume la situation en deux phrases:

> — There are plenty of whites in this country that're just waiting for a little excuse so they can go gunning niggers. The niggers know that better than anybody [14].

Publié trois ans avant *Trouble in July*, l'ouvrage de Strauss procè-

[13] CALDWELL. *Trouble in July*, Duell, Sloan & Pearce Inc., New York.
[14] Theodore STRAUSS, *Night at Hogwallow*, Little, Brown & Company, Boston.

de du même régionalisme cru, qui souligne les mœurs inhumaines du Sud à l'endroit des noirs.

Deep Dark River (1935), de Robert Rylee, nous transporte dans l'État du Mississipi, celui où l'on lyncha le plus, au cours du dernier demi-siècle. Mose Southwick, nègre d'âge moyen, industrieux et travailleur, ressemble au Clem Henry de Caldwell. Paisible et religieux, porté même à la prédication, il se mêle de ce qui le regarde, ne cherche noise à personne. Employé sur une plantation, il n'aime rien autant que la culture du coton, gagne péniblement son pain, mais ne maugrée point contre la fortune. Après une querelle impliquant la femme de Mose, le surveillant de la plantation, une brute, soudoie un autre noir pour qu'il lui cherche un mauvais parti. Mose tue en légitime défense celui qui le doit tuer. Il échappe au lynchage, mais on le jette en prison. Prise de pitié, une avocate blanche le défend, mais le juge le condamne à la détention à perpétuité. Le roman se remarque par l'absence de brutalités et de crudités, et il indique la coopération possible entre les deux races qui se partagent le Sud américain. Au procès de Mose, les plaidoiries mettent en relief les conditions économiques du Mississipi, l'exploitation systématique des noirs, les injustices dont on les abreuve, la haine dont on les poursuit. L'auteur connaît le Sud et l'aime, et manifeste sa honte des excès auxquels il se complaît. Le héros paraît trop idéalisé, mais le message du livre ne prête pas à équivoque.

Avec *A Novel about a White Man and a Black Man in the Deep South* (1936), James Saxon Childers introduit le lecteur dans un monde différent. Ce n'est plus celui des nègres ruraux, mais cet autre, non moins passionnant, des intellectuels noirs qui veulent tirer la race de son marasme, donnent l'exemple du travail et de l'étude, de l'initiative personnelle, de la volonté de réussir. Le roman se localise en Alabama, dans la ville de Birmingham. Anciens compagnons de collège et d'université, Gordon Nicholson devient journaliste et son ami, Dave Parker, professeur de chant au collège des noirs. Ils se perdent de vue pendant quelques années, puis renouent leurs relations, l'amour de la musique les rapprochant. Parker compose une symphonie, et Gordon l'invite à la jouer chez lui. Sa sœur, Anne, entre au salon, et la jeune fille fait la connaissance du professeur noir, homme d'une éducation parfaite, d'ailleurs marié, digne de toutes façons. Comme Anne arrive un soir avec un compagnon,

une douzaine d'hommes l'entourent. Ils la somment de ne plus tolérer Dave Parker dans la maison. — *We can't have niggers associating with white women*, dit l'un d'eux. *We can't have that; and if it don't stop, we'll get rid of him* [15]. Le problème se pose ainsi, dès le début. Nous ne sommes plus chez les *poor whites* des régions reculées, mais dans une ville populeuse, où blancs et noirs cultivés se coudoient chaque jour. Les mêmes préjugés persistent cependant, à l'endroit du nègre. Dave subira mille ennuis et humiliations, non parce qu'on le soupçonne d'irrespect a l'égard d'une blanche, mais pour ce seul fait qu'il pénètre dans la maison qu'elle habite. Le fiancé d'Anne, qui déteste les nègres comme seul un *Southerner* le sait, l'abandonne en apprenant qu'elle aurait de l'amitié pour un noir. La jeune fille se suicide, dénouement assez insolite, cependant que Dave et Gordon s'éloignent peu à peu l'un de l'autre, l'esprit de la région l'emportant sur la liberté des êtres.

Un autre écrivain, Du Bose Heyward, accorde en littérature une telle importance au facteur régional qu'il écrit, dans la préface de *Mamba's Daughters:*

> Because I believe regional literature, even though it be avowedly fictional, should be unequivocal in its identification with its locale, I have not hesitated in this novel to apply the correct names to the city, streets, and outlying districts of which I write [16].

Mamba's Daughters (1929) a pour théâtre la ville de Charleston, Caroline du Sud, et plus particulièrement le quartier nègre: Catfish Row. La vieille Mamba et sa fille, Hagar, se sacrifient pour que l'enfant de cette dernière, Lissa, occupe un jour dans le monde une place enviable. Mamba sert comme domestique chez des blancs, Hagar lave le linge des matelots qui débarquent au port. La femme Hagar, simple d'esprit, est plus musclée que bien des hommes. Ayant tué à moitié un voyou qui refuse de lui payer deux dollars qu'il doit, elle prend la route d'une institution pénale. La grand-mère prendra soin de la fillette, mais Hagar met de côté pour elle, sur la plantation de l'État, chaque sou du maigre salaire qu'elle touche. Lissa grandit, devient à New-York une chanteuse réputée, ins-

[15] CHILDERS, *A Novel about a White Man and a Black Man in the Deep South* (1936), Farrar & Rinehart, New York.

[16] Du Bose HEYWARD, *Mamba's Daughters*, Doubleday, Doran and Co. Inc., New York.

truite et de belle éducation. Un viveur la séduit, puis essaye de salir sa réputation. Hagar s'échappe de la plantation, l'étouffe de ses mains et se jette à l'eau, pour éviter l'arrestation. Ainsi résumée en quelques phrases, la trame ne rend pas justice à l'œuvre de Heyward, consacrée au dévouement de deux négresses obscures, affrontant jusqu'aux risques de l'assassinat et à la mort, comme Hagar, pour permettre à l'enfant aimée de réaliser l'ambition de sa vie. Dévouement et renoncement, mais aussi symbole des aspirations d'un peuple. La vieille Mamba!

> She was a symbol into which had gone the blind upward urges, the stumbling aspirations, the great fantastically conceived dreams of the old woman, and behind Mamba, of millions of her inarticulate kind [17].

Familier avec la Louisiane, son passé, ses us et coutumes, sa population hétérogène, Lyle Saxon s'y meut avec aisance. Ses études sur la Nouvelle-Orléans indiquent une compétence hors du commun. Il la transpose en 1937 dans un roman, *Children of Strangers*, qu'il consacre aux mulâtres louisianais, dont un grand nombre d'origine française. Il y montre plusieurs aspects, généralement inconnus, d'une civilisation en voie de disparaître. Saxon développe son sujet avec la même sûreté de main qui ressort dans ses ouvrages historiques: *Fabulous New-Orleans* ou *Lafitte the Pirate*. Les mulâtres de la Louisiane jouirent toujours de leur liberté, et beaucoup d'entre eux furent jadis aussi riches et instruits que les planteurs de race blanche. Ruinés par la guerre civile, ils continuent à se considérer comme les survivants d'une aristocratie à part, possédant un code à elle et des préjugés de caste, estimés comme des vertus. Le livre de Saxon raconte l'histoire de Famie, mulâtresse de condition déchue, dans sa jeunesse d'une beauté remarquable. Séduite par un blanc. elle met au monde un fils qu'elle élève et protège au prix de sacrifices incroyables, même de la déchéance finale: l'association avec les nègres. Elle donne à son enfant la meilleure éducation qu'elle peut, vend pour lui les propriétés qu'il lui reste, et jusqu'aux souvenirs de sa famille. Vieillie, n'en pouvant plus de misère, elle travaille comme servante en compagnie des noirs, accepte finalement les attentions de l'un d'eux — crime qui ne se pardonne point. De ce jour, les siens la méprisent et l'ignorent. Dans

[17] Du Bose HEYWARD, *Mamba's Daughters*, Doubleday, Doran and Company, Inc., New York.

son monde, on ferme les yeux sur les enfants nés hors du mariage, mais on ne tolère aucune familiarité, même honnête, avec les nègres.

La plupart des mulâtres parlent un français convenable, souvenir de la civilisation d'avant 1803. Le roman de Saxon évoque un milieu assez ignoré, abandonné à lui-même, et un peuple appauvri, s'en allant à la dérive, qui veut survivre malgré les facteurs tendant à le noyer parmi la foule anonyme. Ses personnages se réclament de la religion catholique, même si leur catholicisme prend des libertés avec la liturgie, sinon le dogme. Ils restent fiers, accordent une extrême importance aux coutumes familiales et à une étiquette désuète, héritée d'ancêtres lointains. Ils ont leurs légendes, leurs superstitions. Un chat blanc, selon eux, apporte le malheur, mais un chat jaune apporte de l'or. Il ne pleut pas le jeudi saint, parce qu'en ce jour la Vierge Marie et les élus lavent leurs vêtements, les étendent au soleil, se préparant à la fête de Pâques. Le vendredi saint, on enlève chenets et tisonniers des cheminées, parce que le fer et le feu ne sauraient alors se rencontrer. Tuer une poule, le jeudi ou le vendredi de la semaine sainte, attire la malchance. A Pâques, on dépose sur les tombes des objets qui appartenaient aux morts, de leur vivant. Sur mulâtres et nègres louisianais, d'hier et d'aujourd'hui, Saxon possède une information abondante, qui étonne par les aperçus révélés. Il s'applique particulièrement à ridiculiser, à l'exemple des romanciers noirs, cette sotte idée que les nègres forment un peuple heureux, bon enfant, libre de soucis.

En ce qui regarde les superstitions et coutumes typiques des noirs, peu d'écrivains savent autant de choses que Julia Peterkin. Dans six ouvrages au moins, elle étudie les nègres Gullah de la Caroline du Sud, plus primitifs que bien d'autres, païens même pour un bon nombre. Née Julia Mood en 1880, elle épouse en 1903 William George Peterkin, planteur établi près de Fort Motte, en Caroline du Sud. Elle y vit entourée de centaines de noirs, assume régulièrement auprès d'eux les fonctions de médecin, de juge et de sœur de charité. A plus de quarante ans, encouragée par des amis, elle consacre à ses noirs un recueil de nouvelles, *Green Thursday* (1924). Trois ans plus tard, elle publie un roman, *Black April* (1927), puis un autre en 1928: *Scarlet Sister Mary*. Le succès lui sourit à tel point qu'elle reçoit pour ce dernier le prix Pulitzer de roman.

Suivent *Bright Skin* en 1932; *Roll, Jordan, Roll*, en 1933; *A Plantation Christmas*, en 1934.

Julia Peterkin, écrit M. Pierre Brodin, « a observé et décrit, avec une exactitude scrupuleuse, les mœurs et le dialecte des nègres Gullah qui vivent dans sa plantation, et possède une rare connaissance de ces habitants primitifs . . . C'est en vérité dans un monde à part que nous pénétrons avec Julia Peterkin. Les noirs y sont libres, mais demeurent esclaves de leur ignorance et de leurs superstitions. Ils sont les enfants en même temps que les serviteurs des propriétaires . . . Ils aiment à bavarder à loisir; ils adorent la prière et la danse et pratiquent l'une et l'autre rythmiquement, quasi-hystériquement [18]. »

De tous les blancs qui écrivirent des nègres, Mme Peterkin semble seule à les envisager du point de vue artistique, sans arrière-pensée de propagande ou de sociologie. Elle peint les noirs d'une région, elle n'expose pas leurs problèmes. Son objectivité paraît totale. Tels ils sont, tels elle les montre. Son *Black April* raconte uniment la vie d'un géant Gullah, surveillant de plantation, considéré par les siens comme une sorte de roi. L'homme possède de la personnalité et de l'entregent. Industrieux comme dix, occupé partout à la fois, fier de ses biceps et prompt à s'en servir, recherché des femmes, aimé des enfants, il respire la vie. Il mène une existence agitée et remplie, dans un coin perdu où les blancs n'apparaissent qu'incidemment. Sa haute stature et son orgueil natif, hérités d'un ancêtre inconnu, chef de quelque tribu africaine, dominent sans cesse le récit. La scène de sa fin, empruntée à la réalité, offre un pathétique qui ne s'invente pas. Malade, rongé de gangrène, Black April subit l'amputation des deux jambes. Vain comme il l'est de sa taille, il n'en revient pas de se voir *raccourci*. Peu avant de mourir, il adresse à un ami une prière qui le caractérise:

> — Bury me in a man-size box . . . You un'erstan? . . . A man . . . size . . . box. I been . . . six . . . feet . . . fo . . . Uncle . . . Six . . . feet... fo [19]!

Ce livre, comme d'ailleurs *Scarlet Sister Mary* et *Bright Skin*, accorde une attention considérable au folklore, aux croyances et aux habitudes intimes des nègres Gullah. Univers spécial que le leur, où Jésus a la peau

[18] Pierre BRODIN, *Le Roman régionaliste américain*, Paris, 1937.
[19] Julia PETERKIN, *Black April*, Bobbs-Merril Co., Indianapolis.

noire; où le ciel ressemble à une rue pavée d'or; l'enfer à un lac de feu, peuplé surtout de blancs — parce qu'ils vendirent leur âme au démon, en échange du feu et de la nourriture. Au commencement, Dieu crée les hommes semblables. Il place les uns en Afrique, où le soleil les noircit; les autres dans les pays froids, couverts de neige, et ils adoptent la couleur de la neige. Chez les Gullah, la superstition accompagne les gestes de chaque jour. On perce tôt les oreilles des fillettes, pour qu'elles aient de bons yeux. Quand le gâteau de noces est saupoudré de riz, la mariée peut espérer beaucoup d'enfants. Semés par une femme enceinte, les légumes poussent mieux et plus abondants. Un lapin sauvage passe devant vous: signe de malheur. Le hululement d'un hibou annonce aussi la contrariété, de même que le cri de l'engoulevent. Si un coq chante sur le perron, il vous arrivera de la visite. Une étoile filante marque la route que suit vers le ciel une âme humaine. Un enfant qui ne connaît pas son père guérit nombre de maladies, dont le rhumatisme et les fièvres. Pour se débarrasser d'une verrue, on la frotte avec une fève, on enterre la fève dans un endroit secret, et dès que la fève germe, la verrue disparaît. Si la fumée d'un feu monte dans la direction d'une personne, celle-ci s'enrichira. A la nouvelle lune, les esprits descendent du ciel pour se promener sur terre. On n'allume pas de feu dans la maison d'un mort, car la fumée se mêlerait à son esprit et le chasserait. Pour éloigner la mort, on suspend une branche épineuse à la tête des lits. Si une femme enceinte échappe ses ciseaux et que les deux pointes plantent dans le sol, elle accouchera sûrement de jumeaux; de même si une poule lui appartenant pond un œuf à deux jaunes. Ainsi de suite le long des heures, en marge des travaux et des jeux.

* * *

Ce tableau du roman nègre aux États-Unis, dans le sud-est du pays, reste forcément incomplet. Il ne vise pas à épuiser le sujet, l'effleure à peine. On se rendra à l'évidence, si je mentionne que j'ai sous les yeux une liste d'environ 175 écrivains, noirs et blancs, qui traitèrent du nègre dans le roman ou la nouvelle, à la ville comme à la campagne. Il s'agit pour l'heure de marquer dans le roman régionaliste la part des noirs, et l'influence qu'ils y exercent, de façon directe ou indirecte. Les pages qui précèdent n'ambitionnent pas davantage. Arrivant peu après les blancs en

Amérique, on trouve les noirs aux débuts même de la littérature américaine. A mesure qu'ils s'instruisent et se civilisent, selon la conception européenne, ils prennent part à cette littérature. Ils inspirent, puis écrivent des livres. S'ils occupent une place non négligeable dans le domaine de la fiction, ils se distinguent aussi dans la poésie et le théâtre, l'histoire, la sociologie, la critique littéraire et artistique. Pour une étude plus approfondie du roman, on consultera avec profit l'ouvrage si au point de Sterling Brown: *The Negro in American Fiction* (1937). Professeur à l'Université Howard de Washington, l'auteur y analyse les centaines d'ouvrages, parus de 1789 à 1937, où les noirs tiennent un rôle, même secondaire. Si en cours de route nous dûmes lui emprunter quelques idées, seul le désir de servir les siens, et de rendre hommage aux intellectuels de sa race, nous conseilla. Dans une matière assez neuve, il fut un guide expérimenté et sûr.

Harry BERNARD.

La polyphonie classique

Polyphonie classique, musique palestrinienne, voilà deux expressions équivalentes qui se réfèrent à l'art admirable que l'Église considère comme le plus parfait modèle de musique sacrée, après le chant grégorien [1]. C'est de cet art que je veux vous entretenir, cher lecteur. Il est si parfait en lui-même que, depuis le XVIe siècle, c'est-à-dire depuis qu'il existe, il a fait l'admiration des plus grands musiciens. Il est tellement simple en son principe [2] qu'il est à la portée du plus humble auditeur. Animé par une inspiration profondément religieuse, il a rempli de mystique poésie et de ferveur ardente l'âme de tous ceux qui ont écouté son message [3] avec esprit de foi.

Je serais mille fois récompensé de mon humble labeur si, après avoir lu ce qui va suivre, vous aimiez la polyphonie classique plus que vous ne l'avez aimée jusqu'à présent. Au reste, je suis persuadé que vous l'apprécierez plus que vous ne l'appréciez maintenant si, par quelques illustrations [4], je réussis à vous la faire comprendre davantage.

[1] La *Revue de l'Université d'Ottawa*, livraison de juillet-septembre 1940, a publié une brève étude sur le chant grégorien. Elle est intitulée: *L'expression dans la prière chantée et l'Ecole de Solesmes*. Le lecteur trouvera sans doute utile de se reporter à ces quelques pages.

[2] Superposition de plusieurs mélodies.

[3] Toute musique de haute inspiration nous apporte un message. Pour capter ce message, l'auditeur doit être attentif et recueilli. De plus, il lui faut mettre de côté les préventions, s'il en a, afin d'être en état de « réceptivité ». En effet, les auditeurs qui comprennent et goûtent la musique sacrée se divisent en deux catégories, non exclusives l'une de l'autre: les veritables musiciens et les gens dénués de fausse prétention.

[4] Il est regrettable que les illustrations soient forcément en nombre très restreint. De fait, il n'y aura qu'une seule pièce reproduite en cet article, et il lui manquera l'interprétation, donc la vie.

Il faut savoir que l'auteur du présent article ne s'est résolu à reprendre un sujet déjà esquissé dans une conférence (à la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa) qu'à l'aimable et pressante invitation de musiciens avertis, notamment M. Frédéric Pelletier, D.M., critique musical du journal *le Devoir*, qui fut peut-être le plus aimable et . . . le plus coupable. L'on oublia trop, sans doute, que les illustrations données par la *Schola Cantorum* de l'Université d'Ottawa furent le principal attrait de cette conférence. Ce chœur à voix d'hommes que les radiophiles ont souvent eu l'occasion d'entendre aux émissions radiophoniques de l'Heure Dominicale, à Radio-Canada, avait interprété, en exemples, une douzaine de morceaux composés par les plus grands polyphonistes.

Et pourtant, je n'ai pas la prétention de vous révéler ici des secrets insoupçonnés en ce qui concerne la polyphonie et son interprétation. Non, je voudrais tout simplement vous en signaler quelques caractéristiques, caractéristiques qui, si elles sont bien comprises, permettent de mieux distinguer les traits admirables d'un art que d'aucuns estiment être un véritable foullis de notes et de paroles.

Sans doute serait-il intéressant de nous livrer à des considérations d'ordre technique sur l'excellence de l'art polyphonique et de citer les hauts témoignages d'éminents musiciens. Essayons plutôt de saisir la grandeur, en même temps que la simplicité de cet art par contact direct, si je puis ainsi m'exprimer. Est-ce que cela ne vaudra pas beaucoup mieux? N'aurons-nous pas alors la certitude de la beauté de cette musique, certitude appuyée non pas sur le témoignage de telle ou telle autorité, mais fondée sur la connaissance acquise et sur l'expérience personnelle?

Toutefois, avant d'aborder le vif du sujet, qu'il me soit permis de rappeler ici ce qu'ont pensé de la polyphonie deux grands musiciens des temps modernes: Wagner et Debussy.

« Le comité de la « Societa Musicale Romana » avait prié l'auteur de Parsifal d'écrire une œuvre de circonstance pour l'inauguration, en 1880, du buste en marbre de Palestrina. Wagner expédia au dit comité les partitions, annotées avec le plus grand soin, du Stabat Mater à deux chœurs, d'un Magnificat et du Sanctus de la messe « Æterna Christi munera » en accompagnant l'envoi de la souscription suivante: « Voilà ce qu'il faudra exécuter pour la fête du « Princeps Musicæ »; mais comme ceci et non autrement! . . . Wagner avait acquis, ce sont ses propres paroles, « une notion complète de la sublimité, de la richesse, de l'inexprimable profondeur expressive » de l'art palestrinien, lorsque pendant les années 1842-1844, il avait tenté, « en pure perte » d'ailleurs, d'introduire à la chapelle de la cour de Saxe, à Dresde, « la vraie musique d'église catholique a cappella [5]. »

Pendant son séjour à Rome, Debussy « découvre des musiques anciennes qu'il ignorait: dans le cadre très simple et très pur de l'église

[5] Voir F. RAUGEL, *Palestrina*, éd. Laurens, Paris, 1930, p. 92.

Anima, il peut écouter des messes de Palestrina et de Roland de Lassus: c'est la seule musique sacrée qu'il admette; en comparaison, avoua-t-il à Vasnier, « celle des Gounod et Compagnie me paraît être le produit d'une mysticité hystérique et me fait l'effet d'une farce sinistre [6] ».

« De la musique religieuse du XVIe siècle il écrit à son ami Vasnier avec une passion entraînante . . . Il compare les messes de Palestrina et de Roland de Lassus. Plus que le maître italien, Roland lui semble décoratif et humain. « Je considère, note-t-il, comme un véritable tour de force les effets qu'ils tirent simplement d'une science énorme de contrepoint . . . Avec eux le contrepoint devient admirable; soulignant le sentiment des mots avec une profondeur inouïe, et parfois il y a des enroulements de dessins mélodiques qui font l'effet de très vieux missels [7]. »

« Plus tard, à Paris, il devait se plaire avec son ami, Paul Dukas, à lire, au piano à quatre mains, messes et motets de Palestrina, puis devenir un fervent auditeur des « Chanteurs de Saint-Gervais ». Julien Tiersot a conté dans la *Rivista musicale italiana* en 1925, à propos du centenaire [8] de Palestrina, un souvenir qui marque l'enthousiasme de Debussy pour cet art. Un jour, son confrère sortait de l'église de Saint-Gervais, « l'œil allumé, tel que je ne l'ai jamais vu, et, venant à moi, me disait ces simples mots exprimant une émotion intense: « Voilà la Musique [9]! »

Oui, cher lecteur, « voilà la musique »! Comme art religieux, la polyphonie classique n'est surpassée que par l'hiératique chant grégorien. Comme art, tout court, il n'est inférieur à aucun autre, ancien ou moderne.

Pour nous en convaincre, étudions ensemble, si vous le voulez bien, 1° les éléments de la polyphonie; 2° les formes dans lesquelles les polyphonistes ont coulé les éléments dont ils disposaient, et, 3° l'interprétation des œuvres polyphoniques.

[6] Voir L. VALLAS, *Claude Debussy et son temps*, éd. Félix Alcan, Paris, 1932, p. 55.

[7] Voir VALLAS, *op. cit., ib.*

[8] Le troisième de la mort de Palestrina.

[9] Voir VALLAS, *op. cit., ib.*

Les éléments.

Polyphonie et harmonie.

La polyphonie [10], dont la technique est le contrepoint, est l'art de faire mouvoir harmonieusement plusieurs mélodies [11] simultanées et indépendantes. Un exemple typique du style polyphonique — ou contrapuntique — est l'imitation [12]. Une partie énonce un thème qui est ensuite repris par une voix ou plusieurs voix, soit à l'unisson, soit à différents intervalles. Le canon est la forme la plus stricte de l'imitation [13]. On se fera une idée exacte de ce qu'est le style en imitation si l'on pense au canon à quatre parties que tout le monde connaît: « 1° Frère Jacques, frère Jacques, 2° dormez-vous, dormez-vous? 3° sonnent les Matines, sonnent les Matines, 4° Dig', din, don! dig', din, don! »

Pris en son sens étymologique, « plusieurs sons », le mot polyphonie pourrait s'appliquer à la musique harmonique; l'art harmonique et l'art polyphonique ayant ceci de commun qu'ils font entendre simultanément plusieurs sons. Mais tandis que la musique harmonique, en son sens le plus strict, ne comporte qu'une mélodie [14] dont le soutien est constitué par l'accompagnement, vocal ou instrumental, la musique polyphonique [15], elle, fait entendre en même temps plusieurs mélodies formant un ensemble harmonieux et complet.

Chaque voix [16] jouit d'une certaine indépendance, indépendance limitée par l'équilibre harmonieux qui doit toujours exister entre les parties [17]. Les voix doivent évoluer dans le même ton et dans le même

[10] Cet art, comme tous les autres arts du reste, ne s'est pas formé en un jour. Nous l'étudions ici à l'état parfait où l'ont porté Palestrina et ses émules du XVIe siècle. Le lecteur désireux de savoir par quelles étapes l'art polyphonique est parvenu à la perfection trouvera dans le bel ouvrage du R. P. Alfred Bernier, S. J. — *Saint Robert Bellarmin et la musique liturgique* — un exposé succinct et très clair de l'évolution de la polyphonie (voir pp. 3-14).

[11] Les mélodies de la polyphonie sont plutôt des thèmes qui apparaissent successivement aux différentes voix. Il ne s'agit pas de « mélodie continue » dont, par exemple, l'*Invitation au voyage* de Duparc nous offre le modèle achevé. L'art polyphonique utilise le développement thématique, procédé qui, en tant que tel, atteindra son plus haut degré de perfection au début du XVIIIe siècle, avec J. S. Bach.

[12] Voir la pièce *Gaudent in cœlis*, c'est un vrai modèle du genre.

[13] Imitation à l'unisson.

[14] L'*Invitation au voyage* de Duparc est un exemple de mélodie accompagnée.

[15] Voyez la pièce *Gaudent in cœlis*.

[16] On sait que le mot « voix », en musique figurée, désigne une partie, qu'elle soit destinée à être chantée ou à être jouée sur un instrument.

[17] L'indépendance absolue des parties produirait la cacophonie.

mode, en un mot, satisfaire aux lois fondamentales de l'harmonie, afin que leur ensemble soit agréable à l'oreille. Elles sont libres, mais seulement quant au rythme et à la mélodie. Encore doivent-elles se faire de mutuelles concessions, la liberté de l'une étant limitée par celle de l'autre.

La polyphonie consiste donc essentiellement en la superposition de deux ou de plusieurs mélodies. Au contraire, la musique harmonique énonce, en principe, une seule mélodie soutenue par l'accompagnement. En polyphonie, les notes sont, avant tout, considérées mélodiquement, c'est-à-dire par rapport aux notes qui précèdent et à celles qui suivent dans la même partie. En harmonie, chaque note existe en fonction des autres notes formant l'accord. En polyphonie, l'individualité des sons est conservée; chaque son fait partie d'une mélodie qui se distingue de celles qui se meuvent en même temps. Bien plus, toutes les parties ont une valeur équivalente. Toutes étant mélodiques, aucune, en principe, n'a la prépondérance sur les autres. La basse, le ténor et le contralto se meuvent aussi librement que le soprano et requièrent comme lui notre attention. Dans l'harmonie, dont le principe générateur est l'accord, c'est la partie mélodique — le soprano, d'habitude, — qui domine l'ensemble, les voix intermédiaires et la basse, fondement de l'édifice sonore, remplissent des fonctions différentes remarquables par leur démarche respective; tous les sons se fondent en une entité complexe: l'accord. En effet, « en entendant l'accord d'ut majeur, nous n'entendons véritablement qu'un seul son, c'est l'ut; cependant nous ne l'entendons pas comme une unité simple, mais comme un composé, nous l'entendons dissocié; le son ne nous apparaît pas comme un point, c'est plutôt comme si nous examinions ce point à la loupe: nous verrions alors qu'il se compose de plusieurs points séparés par des intervalles n'apparaissant en point unique qu'à l'œil nu [18] ».

La musique du XVIe siècle offre un trait remarquable; elle a, pour ainsi dire, deux visages dont l'un est tourné vers le passé et l'autre vers l'avenir. Sa technique est celle du passé: tout est mélodie, mais le traitement de cette technique laisse pressentir l'avenir: les mélodies se meuvent d'une façon harmonieuse.

[18] Voir Paul BEKKER-COHN, *La musique*, éd. Payot, Paris, 1928, p. 69.

Il ne faudrait pas s'imaginer, en effet, que les polyphonistes n'ont pas eu conscience de l'harmonie. Ils n'ont pas érigé l'harmonie en système, voilà tout. On trouve dans leurs œuvres un grand nombre de pièces entièrement écrites de façon à constituer une série ininterrompue d'accords à peine agrémentés de retards et de quelques notes de passage. Ce sont, pour la plupart, des compositions dont les paroles expriment des pensées tristes, graves ou solennelles [19]. Toujours cependant la mélodie est reine dans chacune des parties. Dans ce cas toutes les voix prononcent en même temps les mêmes syllabes; c'est le genre dit « homophone ». Les polyphonistes se servent couramment de ce genre, même dans le style contrapuntique, pour ponctuer les phrases [20].

Diatonisme, modes, tons, mélodies.

La polyphonie classique est exclusivement de genre diatonique [21] comme le chant grégorien. Ses mélodies s'inspirent volontiers de la cantilène liturgique [22] et même lorsqu'elles ne puisent pas à cette source vive, elles ont toujours l'allure grégorienne. Et ceci est tout naturel, puisque les artistes du XVIe siècle utilisent presque toujours les modes grégoriens de Ré, Mi, Fa et Sol [23]. Les polyphonistes se servent aussi du mode mineur naturel de La et du mode majeur de Do [24].

[19] Exemple, le motet *O Domine Jesu Christe*, de Palestrina.

[20] Voyez les fins de phrases de la pièce *Gaudent in cœlis*.

[21] Le chromatisme n'y figure pas, si ce n'est dans la période déjà décadente. Jamais, par exemple, une même voix ne fait entendre, sans notes intermédiaires, *fa* et *fa dièse*.

[22] Exemple, le motet *Ave Maria* de Vittoria. On reconnaît aisément le thème grégorien dans la mélodie adaptée aux paroles: *Gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu . . . Sancta Maria, Mater Dei*. Le fait est plus frappant encore, si possible, dans le motet *Ave Maria* de Palestrina. Voir R. CASIMIRI, *Anthologia polyphonica . . . paribus vocibus*, éd. Psalterium, Rome, 1924, vol. I, p. 9.

[23] Sur les touches blanches du clavier, seulement, montez d'abord une gamme: de *ré* à *ré*. Considérez votre point de départ, *ré*, comme une tonique (ayez soin de ne pas ramener ce son à la tonalité de *do* majeur en l'estimant comme le deuxième degré de cette tonalité), faites-vous à l'idée que la note *la* est la dominante du mode (mode de *ré*) et qu'autour de *ré* (tonique) et de *la* (dominante) évoluera une mélodie écrite dans ce mode.

Reprenez l'opération susdite en partant, cette fois, de *mi* (*mi*, tonique et *do*, dominante), puis de *fa*, (*fa*, tonique et *do*, dominante), puis enfin de *sol* (*sol*, tonique et *ré*, dominante) et vous aurez le matériel sonore des principaux modes grégoriens. Les modes ainsi obtenus vous paraîtront peut-être étranges, si vous êtes habitué à n'entendre que les modes majeur et mineur modernes. Et si les modes anciens ne vous plaisent pas, vous serez peut-être porté à faire des jugements . . . téméraires sur la valeur esthétique des mélodies écrites dans ces modes.

[24] Exemple caractéristique de mode majeur (mode de do transposé en *la*), la pièce *Gaudent in cœlis*.

La musique polyphonique manquerait de coloris et d'expression si les modulations [25] n'y apportaient pas leur élément de variété. Ces modulations sont modales [26], plutôt que tonales, et passagères, s'accusant de préférence, comme il convient, dans les cadences secondaires; les cadences finales s'effectuant à la tonique ou à la dominante du mode dans lequel le morceau est écrit. Il est remarquable que l'accord final est toujours majeur même lorsque la pièce est de mode mineur.

Il ne semble pas que les polyphonistes se soient jamais préoccupés d'écrire dans le ton le plus propre à mettre en valeur le dynamisme de leurs compositions. Leur plus grand souci était de ne pas dépasser la tessiture normale du quatuor vocal. Aussi trouve-t-on peu de pièces dont l'ambitus total dépasse trois octaves; un très grand nombre n'atteignent que deux octaves et une quinte [27]; quelques-unes, enfin, sont exclusivement destinées au chœur à voix égales [28].

Les anciens maîtres avaient également le souci d'écrire les parties de façon que toutes les notes fussent inscrites dans la portée musicale sans le secours des lignes supplémentaires. L'on sait que les chanteurs de l'époque, dont un bon nombre étaient d'excellents compositeurs, transposaient à vue les parties, lorsque c'était nécessaire, en se jouant avec les sept clefs de la notation musicale. Il ne faut donc pas trop . . . s'en faire à propos du ton (?) dans lequel est écrite une pièce polyphonique; d'autant plus que le diapason international n'existait pas alors; même, à proprement parler, il n'y avait pas de diapason. Si donc l'on interprète cette musique, il ne faut pas se faire scrupule de la transposer [29] lorsqu'on croit utile d'en agir ainsi pour obtenir une sonorité plus appropriée au caractère de la pièce, tout en tenant compte des moyens vocaux dont on dispose.

Les maîtres polyphonistes avaient le grand art, aujourd'hui oublié ou dédaigné, d'écrire de la musique essentiellement vocale. Avec eux le

[25] Retenons que le mot modulation signifie: soit changement de mode (c'est le premier sens qui se dégage de l'étymologie), soit changement de ton, soit changement et de mode et de ton.

[26] La tonalité, résultat de l'harmonie érigée en système au XVIIe siècle, était inconnue des polyphonistes.

[27] Certaines de celles-ci peuvent être chantées par un bon cœur à voix égales. Il est évidemment nécessaire de les transposer.

[28] Le nombre de pièces écrites pour chœur à voix égales est infime en comparaison du répertoire plutôt considérable de l'ensemble choral à voix mixtes. Cela se comprend: le compositeur qui écrit pour voix égales limite ses moyens et accomplit, en quelque sorte, un tour de force.

[29] Mais, de grâce, pas d'arrangements!

chanteur n'est pas mis à la torture et n'a pas à faire l'assaut d'intervalles mélodiques qui ne peuvent, raisonnablement, être destinés qu'aux instruments. Quelle simplicité, quelle beauté, quel art consommé dans les mélodies de la polyphonie! Aussi les choristes, qui ont le moindre goût pour ce qui est impérissable, pour ce qu'il y a de plus beau dans la musique, ne s'y trompent pas: la mélodie, encore et toujours la mélodie! Tout chante, tant et si bien que ce « presque trop de » beauté cache un écueil. Le chanteur, s'il n'a pas beaucoup d'expérience, veut faire prédominer la mélodie qui le fait vibrer [30]; elle est tellement belle, tellement expressive! En fait, toute l'expression [31] de la polyphonie repose presque exclusivement sur l'expression mélodique, tant le jeu des modulations passagères n'est, en somme, qu'accessoire.

Certaines gens reprochent à la polyphonie de n'être pas assez mélodique [32]. Ils lui reprocheraient plus justement d'être trop mélodique, puisque cet art est le développement de plusieurs mélodies parallèles.

Les mêmes paroles sont loin d'être toujours prononcées simultanément par toutes les voix, et ceci souligne la personnalité des mélodies. De plus, le rythme propre à chaque partie est un élément qui en accentue l'individualité.

Rythme et mesure.

La musique moderne nous a habitués à entendre dans toutes les parties les mêmes syllabes prononcées simultanément. De plus, sauf exceptions plutôt rares, exceptions qu'on trouve surtout chez les compositeurs très modernes qui ont imité les polyphonistes, quand le rythme est binaire dans une partie, il est binaire au même moment dans les autres, et lorsqu'il est ternaire dans l'une, il est également ternaire dans les autres. A cause de ces faits, nous avons inconsciemment acquis une habitude, nous nous sommes en quelque sorte créé une esthétique, qui nous met dans une disposition malheureuse pour comprendre et goûter la polyphonie [33].

Il s'en faut de beaucoup que les voix marchent d'un pas égal dans la polyphonie. Cet art, comme l'art grégorien, est caractérisé par la liber-

[30] Et il aurait tort de ne pas vibrer, quoiqu'il doive ne pas exagérer.
[31] Toutes les mélodies sont expressives, mais à des degrés divers.
[32] L'on a fait le même reproche à la musique de Wagner qui est toute mélodie.
[33] Et le chant grégorien.

té de son rythme. Le rythme est libre surtout dans les pièces qui portent indication de mesure binaire: le C et le C barré de nos éditions modernes. Lorsque la mesure est binaire [34], le rythme passe d'un instant à l'autre, et sans que le chanteur inexpérimenté le soupçonne, du binaire au ternaire et vice versa. Bien plus, il arrive souvent qu'une ou deux voix chantent selon un rythme ternaire pendant que les autres suivent un rythme binaire [35].

Puisque le rythme est si variable, à quoi servent, penserez-vous, les barres de mesure [36]? Je serais presque tenté de dire: elles ne servent à rien. Ce serait sans doute exagéré; elles servent, en effet, de points de repère dans la succession des temps, et c'est tout. Sauf dans la mesure ternaire [37], mesure plutôt rare, elles n'indiquent pas le rythme pour la bonne raison qu'elles n'ont rien de commun avec lui. Les barres de mesure n'existent pas dans les manuscrits des polyphonistes de l'époque classique. Elles ont été ajoutées dans les éditions actuelles pour nous en faciliter la lecture, puisque nous sommes habitués à trouver des barres de mesure dans la musique moderne.

Et si, comme c'est bien le cas, la barre de mesure n'indique pas le rythme, un problème sérieux se pose. En effet, toute musique est rythmée. Exécuter une pièce sans la rythmer conformément aux intentions du compositeur c'est la dénaturer, c'est faire acte de vandalisme. Le rythme a par lui-même son expression et l'interprète ne doit pas se permettre de rythmer au petit bonheur. Comment donc découvrir le rythme des mélodies de la polyphonie classique?

Par une étude guidée et patiente. L'enseignement oral est indispensable; il devra être complété par de nombreuses exécutions chorales et par

[34] C'est-à-dire, dans presque toutes les pièces.

[35] Examinez l'exemple *Gaudent in cœlis*. Les accolades inscrites au-dessus des notes indiquent les subdivisions ternaires du petit rythme. Le rythme est binaire dans les autres cas.

[36] Encore une fois la musique moderne nous induit en erreur. Les solfèges enseignent que le rythme est indiqué par la mesure et que le premier temps de la mesure est « fort » (« lourd », disent les plus scrupuleux). C'est un fait considéré comme acquis que le premier temps (et le troisième, lorsqu'on a une mesure à quatre temps) est lourd dans la musique moderne. Il y a cependant de nombreuses exceptions. Une exception typique se trouve dans les deuxième et troisième mesures de la *Rêverie* de Schumann. Si l'on veut que la mesure corresponde au rythme, il faut que la deuxième mesure soit écrite à cinq temps et la troisième à trois temps.

[37] Et encore là il y a des exceptions.

des auditions de concerts [38]. Les principes [39] se résument à bien peu de choses; les voici: les accents principaux du texte, et souvent les accents secondaires, arrivent à la thésis — posé — du petit rythme; les accents mélodiques, c'est-à-dire les notes relativement longues coïncident, en règle générale, avec la thésis; aucun rythme n'est composé de plus de trois temps simples [40].

Les signes employés pour indiquer la mesure.

Le signe par lequel les polyphonistes représentaient la mesure ternaire — mesure parfaite d'après eux — était le cercle [41]. Le cercle incomplet [42] qui est devenu le C de l'écriture musicale moderne désignait la mesure imparfaite, la mesure binaire. Ce n'étaient là que des indications générales de la mesure. Au cours d'une pièce qui porte le signe de mesure binaire, il arrive très souvent que la mesure devienne tout à coup ternaire et inversement [43]. Quels que soient les changements de mesure, le

[38] Dans les conservatoires, on conseille aux élèves d'assister fréquemment aux concerts. Vincent d'Indy recommande à l'aspirant compositeur de prendre part aux exécutions orchestrales et chorales. Ce grand maître encore méconnu, mais que vous aimerez si vous lisez la magnifique étude qu'en a faite l'abbé Fernand Biron (voir *Le chant grégorien dans l'enseignement et les œuvres musicales de Vincent d'Indy*, Université d'Ottawa, 1941), ne dédaigna pas d'être timbalier dans un orchestre. Vouloir se donner une véritable formation artistique, même avec les meilleurs livres, mais sans le secours d'un maître est une sotte prétention. Le bon artiste « est toujours le fils de quelqu'un ».

[39] Il y a beaucoup d'exceptions aux principes, et c'est ce qui en complique l'application. L'exemple étudié dans cet article éclairera le lecteur.

[40] Dans les éditions actuellement en usage, le temps simple est figuré soit par la noire (éditions françaises et italiennes), soit par la blanche (éditions allemandes, ordinairement), soit même par la ronde (pour la mesure ternaire, dans les éditions allemandes).

[41] Les anciens considéraient certains nombres comme plus parfaits que les autres. Le nombre trois était excellent entre tous, puisque consacré par la Sainte Trinité, la perfection même. Par ailleurs, le cercle, n'ayant ni commencement ni fin, était le signe tout trouvé pour représenter la perfection, la Trinité, et la mesure ternaire.

[42] Les deux signes que les anciens employaient pour indiquer la mesure étaient donc: le cercle complet pour la mesure ternaire, et le cercle incomplet pour la mesure binaire. Ces signes indiquaient en même temps un mouvement général qui, d'après les spécialistes et la tradition romaine, correspond souvent à l'*andante* (terme qui signifie « allant » et non pas « lent »). Lorsque le mouvement devait être plus rapide, l'on barrait les signes de mesure (le C barré est resté en usage), mais l'allure n'était pas nécessairement deux fois plus rapide.

[43] Les variations de mesure et conséquemment de petit rythme peuvent avoir quelque chose de déconcertant. Certains désireraient peut-être que de tels changements fussent indiqués par l'apparition d'un nouveau signe de mesure. En réalité cela ne simplifierait pas grand'chose. En polyphonie, comme en art grégorien, il faudrait changer le signe de mesure presque à tous les groupes pour indiquer clairement le détail du petit rythme. De plus, en ce qui concerne la polyphonie, cette simplification (?) ferait surgir un problème sérieux: que ferait le chef de chœur lorsque, au même moment, deux parties auraient des mesures différentes? Battrait-il la mesure à deux temps ou à trois temps? La solution la plus simple est d'apprendre à trouver le rythme par soi-même.

temps garde toujours la même valeur métronomique générale; en cela, tout se passe comme dans le chant grégorien [44].

L'accent latin.

La polyphonie classique a un autre trait commun avec le chant grégorien. En effet, les meilleurs compositeurs du XVIe siècle conservent à l'accent verbal latin son élévation mélodique naturelle en faisant coïncider la syllabe accentuée avec une note relativement aiguë. On peut se rendre compte de ce fait en examinant attentivement le morceau *Gaudent in cœlis.* La première phrase, la partie de ténor surtout, est caractéristique. Sauvegarder à l'accent sa valeur mélodique est un véritable tour de force dans cet art où les voix ont souvent un mouvement contraire obligé; aussi les exceptions sont-elles nombreuses. Dans la polyphonie, l'accent latin n'a donc pas tout perdu de son caractère d'élévation mélodique, caractère qui est très marqué dans la cantilène grégorienne.

LES FORMES.

Les formes [45] dans lesquelles les polyphonistes ont coulé les éléments dont ils disposaient sont: la messe, le motet, le répons et le madrigal.

La messe.

La messe est un genre extrêmement libre dans sa structure musicale et uniquement subordonné aux divisions fondamentales de l'office divin.

En musique, cette expression désigne les cinq pièces de « l'ordinaire » qui sont chantées: le Kyrie, le Gloria, le Credo, le Sanctus et l'Agnus Dei. Dans le style polyphonique, ces cinq pièces diffèrent moins par leur forme que par les sentiments qu'elles expriment, les compositeurs s'étant laissés guider par le sens des paroles et par l'esprit de la liturgie.

[44] Il n'y a jamais de « triolet » en chant grégorien: le « temps premier » demeure invariable, peu importe que le temps simple fasse partie d'un groupe binaire ou d'un groupe ternaire.

[45] Le mot « forme » est pris ici dans son sens générique et sert tout simplement à désigner des œuvres qui sont apparentées par leur caractère et par la fin à laquelle elles sont destinées. Au sens précis, il signifie: parenté de plan et de structure qui groupe les œuvres entre elles. Or, dans la musique que nous étudions présentement, le plan est fourni par le texte littéraire et les idées musicales sont développées de la façon la plus libre qui soit. Au sens strict, la forme est d'application plutôt récente et se trouve chez les classiques modernes, dans la sonate, par exemple.

Le Credo forme la partie centrale de la messe (musicale). Puisqu'il est une simple profession de foi, il s'accommode tout naturellement d'un style sévère et élevé. L'on a recherché dans le Credo la déclaration nette et précise de la doctrine, l'audition claire et facile des paroles. Les grands polyphonistes avaient compris qu'il ne convient pas d'orner tellement la vérité que l'attention de l'auditeur soit retenue plus par les ornements que par elle-même. Palestrina, entre autres, utilise presque exclusivement le style syllabique dans le Symbole; les somptueuses vocalises n'apparaissent qu'à la fin, dans l'Amen des messes très solennelles.

Le Kyrie et l'Agnus Dei sont apparentés par les sentiments qu'ils expriment. Aussi l'une et l'autre pièce sont-elles traitées avec un lyrisme intense: lyrisme tantôt concentré, tantôt épanoui, qui s'exprime en une riche polyphonie.

« Avec le recueillement ému du Kyrie et de l'Agnus Dei contraste le mouvement épique du Gloria in excelsis et du Sanctus qui sont des hymnes de joie, des cantiques de la terre et du ciel: ici tout est force et lumière; mais l'homophonie domine dans le Gloria, toujours largement brossé avec de grands partis pris d'ombre et de clarté, avec de beaux effets de « régistration », obtenus par la dispersion des voix, le dialogue de l'aigu avec le grave, les répétitions alternées d'un groupe réduit et du tutti, à la manière des organistes qui aiment opposer la sonorité frêle du positif ou du récit à la massive plénitude du grand chœur. Dans le Sanctus, au contraire, le fleuve de la polyphonie roule à pleins bords. En vagues argentées qui se pressent, les vocalises s'élancent vives et splendides comme dans les messes « Assumpta est », « Æterna Christi munera », « Missa brevis »; elles se déroulent puissantes et solennelles comme dans la messe du Pape Marcel, ou emportées avec rapidité dans le rythme ternaire qui scande vigoureusement l'Hosanna des messes « Jesu nostra redemptio » et « Lauda Sion ».

« Il faut mettre à part le Benedictus, toujours allégé des voix graves, comme pour symboliser la plus haute région de l'âme aux écoutes, pendant le grand silence où tout cesse et où tout se tait en présence de Dieu [46]. »

[46] Voir F. RAUGEL, *Palestrina*, éd. Laurens, Paris, 1930, pp. 76-77.

Les mélodies sont toutes parfumées du charme de la cantilène grégorienne, même lorsque les thèmes sont originaux. Il arrive souvent aussi que les polyphonistes s'inspirent de chants populaires de l'époque. Ceci a provoqué nombre d'abus très justement condamnés. Cependant, l'on se scandalise parfois trop vite à propos de certains emprunts qui furent faits aux chants populaires du moment. A cette époque, l'on chantait couramment hors de l'église des mélodies inspirées du chant grégorien [47]. Ce sont des mélodies limpides, pures et innocentes. La vieille chanson *Je suis déshéritée* est de ce nombre [48]. Cette chanson est entièrement écrite dans le mode grégorien de mi plagal. Elle se termine à la dominante de ce mode plagal. Quiconque a l'oreille le moindrement exercée à la mélodie grégorienne ne peut être choqué en constatant que Palestrina a tiré de cette mélodie le thème d'une de ses plus belles messes: la *Missa sine nomine*. La faute n'est pas tellement grave . . . de faire retourner à l'église une mélodie qui en était venue [49].

Le motet.

Le motet, au XVIe siècle, est une pièce de polyphonie, de forme très libre, écrite sur des paroles tirées de l'office divin. Ses divisions sont celles mêmes du texte; chaque phrase musicale correspond à une phrase ou à un

[47] Quelques-unes de nos vieilles chansons populaires ont cette même qualité; telle la chanson intitulée: *Le prince Eugène* (voir Marius BARBEAU, *L'ordre de Bon-Temps*, Musée national du Canada, 1928).

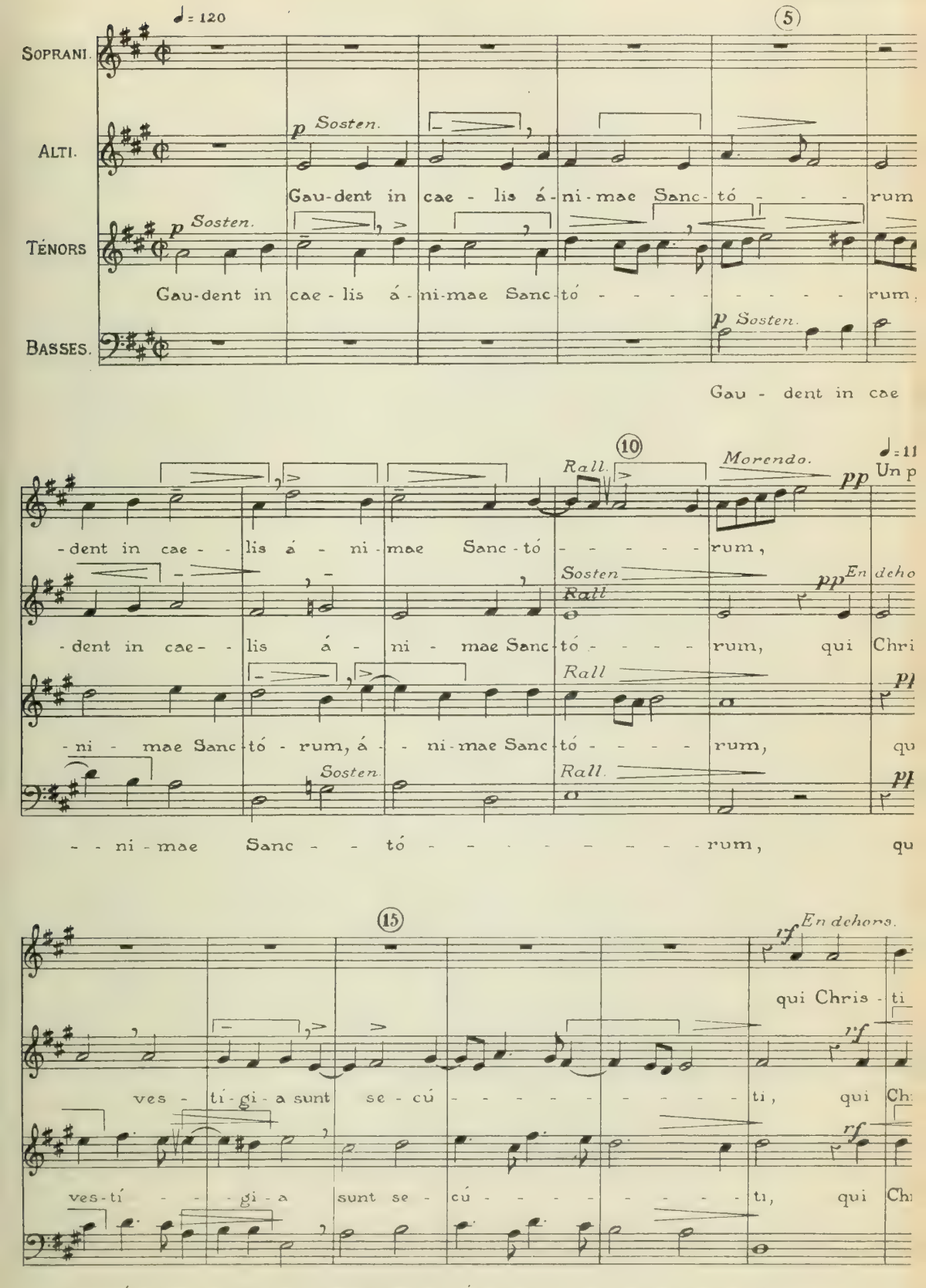
Cette chanson est en mode grégorien de *ré*. Toutefois, il ne suffit pas qu'une mélodie soit écrite en mode grégorien pour avoir droit de cité à l'église. Elle peut être de caractère très profane quant à son rythme, alors même que le thème mélodique est acceptable. De plus, sa mélodie peut être banale et même vulgaire. Pour que la chanson *Le prince Eugène* devienne le très beau thème d'un Kyrie, voire de toute une messe, il suffirait d'en modifier le rythme et de ne conserver que les notes mélodiques essentielles. C'est un peu de cette façon que Palestrina traite la chanson *Je suis déshéritée* pour en faire le thème de sa *Missa sine nomine*. Va sans dire que pas un auditeur sur cent ne reconnaîtrait la mélodie *Le prince Eugène*, si l'on en tirait le thème suivant (mesure à quatre temps; quatre-vingts noires à la minute) : Ky- (*ré*-blanche) ri- (*ré*-noire) e (*la*-deux noires liées), e- (*la*-noire) lei- (*si*-blanche) son (*sol*-ronde). Ky- (*do*-blanche) ri- (*do*-noire) e (*ré*-deux noires liées), e- (*do*-noire) lei- (*la*-blanche et *si*-blanche) son (*la*-blanche et noire liées, soupir). Chri- (*do*-blanche) ste (*do*-noire), e- (*si-bémol*-noire) lei- (*la*-noire et *sol*-noire) son (*fa*-ronde). Ky- (*ré*-blanche) ri- (*do*-noire) e (*la*-deux noires liées), e- (*sol*-noire) lei- (*fa*-noire et *mi*-noire liées) son (*ré*-ronde).

[48] On trouvera les paroles et la musique de cette chanson dans les ouvrages suivants: M. BRENET, *Palestrina*, éd. Alcan, Paris, 1919, p. 177; R. CASIMIRI, *Cantantibus organis!* éd. Psalterium, Rome, 1924, p. 182.

[49] Il ne faudrait pas toutefois prendre prétexte de cet exemple pour regretter que certaines compositions, qui n'ont et n'auront jamais rien de commun avec la musique liturgique, ne soient pas admises à l'église. Il y a musique et musique, comme il y a littérature et littérature.

Gaudent in cœlis

TOMAS LUIS DA



20 — 25 — Rall — Elargi — a Tempo — pp — Sosten — p — En dehors

ves - ti - gi - a sunt se - cú - - - - ti, sunt se-cú - - ti: et qui -

- - - - gi - a sunt se - - cú - - ti, sunt se - cú - ti: et qui -

- - - - gi - a sunt se - - cú - - - - ti: et qui - a, pro

sunt se - cú - - - - ti, sunt se - cú - ti: et qui -

Espressivo — 30 — Espress. — Molto espress — rf

- a, pro e - - jus a - mó - - - re san-guínem su - um fu - dé - - -

- a, pro e - jus a - mó - - - - - - re san-guínem su - - um

e - jus a - mó - re, a - mó - - - re san-guínem su - - um fu -

- a, pro e - - jus a - mó - re san-guínem su - um, fu - dé - - -

35 — rf

- runt, fu - dé - - - - runt et qui - a, pro e - jus a - mó - -

fu - dé - - - - runt et qui - a, pro e - jus a - - mó - -

- dé - - - - - runt et qui - a, pro e - - jus a - mó - re, a - mó - -

- runt, fu - dé - - - - runt et qui - a, pro e - - jus a - mó - -

40 — Legato — p subito — Poco allarg

- - - re, san-guínem su - - um fu - dé - - - - - - - runt, í - de -

- re, san - guínem su - um fu - dé - - - - runt, fu - dé - - - - - runt, í -

- re, san-guínem su - - um fu - dé - - - - - runt,

- re, san-guínem su - um fu - dé - - - - runt, fu - dé - - - - runt, í -

45 — Molto rall — ten — Lent. — ♩ = 152 — mf — Sosten — Cresc. — Molto rall. — Cresc ten

- o cum Chris - - - to ex - úl - tant si - ne fi - - ne, ex - úl - tant

- - de - o cum Chris - - to ex - úl - tant si - ne fi - - ne, ex - úl - tant

í - - - de - o cum Chris - - to ex - úl - tant si - ne fi - - ne, ex-

- - de - o cum Chris - - to ex - úl - tant si - ne fi - - ne, si - -

55 — Legato — f — Rall. — Rall molto — fort — Sosten

si - ne fi - ne, ex - úl - tant si - ne fi - ne, si - ne fi - ne, si - ne fi - - - - - ne.

si - - - - - - ne fi - - - - - - - - - ne.

- úl - tant si - ne fi - ne, ex - úl - tant si - ne fi - ne, si - ne fi - ne, si - ne fi - - - ne

- - - - - - - - ne fi - - - - - - - - - - - - - ne.

ELC 1942

membre de phrase du texte. Règle générale, la phrase musicale est énoncée par l'une des voix, à la tonique, puis elle est reprise successivement par les autres voix, d'abord à la dominante, puis à l'unisson ou à l'octave de la tonique [50]. Le thème revient plusieurs fois, tantôt amplifié, tantôt fragmenté, jusqu'à ce que le compositeur ayant, pour ainsi dire, exprimé tous les commentaires que lui suggérait le motif mélodique, il y mette un point avec une cadence. Une nouvelle phrase est exposée sur un nouveau motif, et ainsi de suite jusqu'à la cadence finale et conclusive [51].

Les thèmes musicaux sont inventés de toute pièce ou tirés de la cantilène grégorienne. Ils sont très souvent, chez les maîtres tels que Josquin des Prés, Roland de Lassus, Palestrina, Vittoria, Croce et Soriano [52] des mélodies dont la beauté ne le cède en rien aux plus splendides thèmes d'un Beethoven [53].

« Identique à celui des messes, le matériel harmonique est mis en œuvre dans l'armature plus souple du motet, avec la préoccupation d'atteindre à la déclaration la plus vive du sentiment général exprimé dans le texte, et de faire apparaître sur le tissu polyphonique un reflet caractéristique des images et des nuances proposées par les mots principaux: *dare spiritu vivo alle parole,* telle était la recommandation que Palestrina adressait aux auteurs de motets, et à soi-même tout d'abord. Il faut s'en souvenir lorsqu'on exécute sa musique [54]. Il suffit de suivre les mots Amen ou Alleluia, par exemple, à travers les innombrables motets dont ils forment la conclusion, pour découvrir une quantité incroyable de métaphores musicales et de combinaisons expressément conçues pour confirmer l'auditeur dans la pensée maîtresse du morceau [55]. »

[50] Ce n'est là qu'un procédé très fréquent; il y en a d'autres. En somme, les entrées sont disposées comme le seront, plus tard, dans la fugue, les entrées du sujet et de la réponse. L'on n'ignore pas que du motet sont dérivées les principales formes de la musique moderne. Le madrigal exclusivement vocal, puis le madrigal accompagné sont ses premiers rejetons; par eux le motet est l'ancêtre de presque toutes les formes de la musique moderne.

[51] Qu'on se reporte aux divisions de la pièce *Gaudent in cœlis.*

[52] Simplement à titre d'exemples: 1° Josquin des Prés, le motet *Ave Maria,* thème du début (voir *Anthologie des maîtres anciens.* annotations de Charles Bordes, série des motets, n° 22; voir aussi pour cette même pièce de Josquin: R. CASIMIRI, *Societatis polyphonicæ romanæ repertorium,* ed. Psalterium, Rome, 1925, vol. II, n° 3); 2° Palestrina, *Pupilli facti sumus* (voir R. CASIMIRI, *Anthologia polyphonica . . . paribus vocibus,* ed. Psalterium, Rome, 1924, vol. I, pp. 60-61); 3° Soriano, *Mulier ecce filius tuus* (voir R. CASIMIRI, *Anthologia polyphonica . . . , ib.,* p. 181).

[53] Exemple, l'*Adagio molto e cantabile* de la neuvième symphonie de Beethoven.

[54] Et celle de ses contemporains.

[55] Voir F. RAUGEL, *op. cit.,* p. 89.

Le répons.

Le répons est un motet offrant la particularité d'être toujours divisé en deux parties. Il comporte, en plus, la reprise du fragment final de la première partie. En voici l'agencement: 1° répons proprement dit, qui se termine ordinairement, soit par une prière, soit par des paroles qui suggèrent une profonde méditation; cette terminaison est reprise après le verset et forme la conclusion de la pièce; 2° le verset, court passage qui est presque toujours de moindre intérêt que le reste du morceau [56].

Le madrigal.

Le madrigal [57] est un motet profane. Il contient en germes toutes les formes de la musique dramatique, mais, pas plus que le motet, il ne possède par lui-même de forme déterminée. Il suit pas à pas le texte littéraire qu'il commente. Il vise beaucoup plus à l'effet que la messe et le motet, puisqu'il n'a rien de religieux. Il est le genre dans lequel les polyphonistes . . . s'en paient, en quelque sorte. Les compositeurs y usent de toutes les hardiesses contrapuntiques et rythmiques connues à cette époque. La recherche d'effets nouveaux aidant, les instruments de musique se mêlèrent bientôt aux voix; mais avec le madrigal accompagné, nous ne sommes déjà plus au XVIe siècle.

Messes, motets, répons, madrigaux, tels sont les genres dans lesquels se sont exercés les polyphonistes de l'époque classique.

Dans les compositions de caractère religieux, le style descriptif n'est utilisé que d'une façon passagère. Ce à quoi, avant tout, vise la polyphonie, comme toute musique de haute inspiration, du reste, c'est à l'expression des sentiments. En raison même de son style plus dynamique, plus chatoyant, plus extériorisé que celui du chant grégorien, la polyphonie classique atteint moins facilement que la mélodie liturgique le but suprême de toute véritable musique sacrée: susciter chez l'interprète et chez

[56] Les répons de l'office de la semaine sainte, surtout ceux de Palestrina, de Vittoria, et d'Ingigneri sont parmi les plus belles pièces de la musique polyphonique.

[57] Ou chanson savante, par opposition à la chanson populaire. Le madrigal n'a rien de commun avec la musique sacrée du XVIe siècle, si ce n'est qu'il a les mêmes auteurs et utilise le même matériel sonore que la messe et le motet. De Lassus, émule de Palestrina dans tous les autres genres, a excellé dans le madrigal, genre dans lequel il est supérieur au maître romain. Le lecteur connaît sans doute un de ses plus remarquables madrigaux: *Quand mon mari vient de dehors.*

l'auditeur de profonds sentiments de piété, non pas d'une piété sentimentale et à fleur de peau, mais d'une piété saine et très sincère. C'est principalement pour cette raison que Pie X affirme dans son *Motu Proprio* [58]: « Le chant grégorien est le souverain modèle de toute musique sacrée . . . la polyphonie se rapproche beaucoup du chant grégorien . . . et mérite d'être accueillie avec celui-ci dans les fonctions les plus solennelles de l'église . . . »

Tout de même, il ne faudrait pas penser que la polyphonie soit très extériorisée, qu'elle vise à l'effet. Au contraire, elle est le plus souvent hiératique et atteint à une extraordinaire profondeur de sentiments [59].

L'INTERPRÉTATION.

L'art musical nécessite un interprète.

Il est une vérité qui, pour tout interprète musical, devrait être la matière d'une profonde méditation: l'interprétation est presque tout en musique. Pour exister, l'art fugace des sons a besoin d'un interprète. Celui-ci, s'il est malhabile, peut, avec une facilité déconcertante, défigurer un chef-d'œuvre; par contre, des œuvres de troisième ordre deviennent momentanément passables, si l'interprète est un véritable artiste [60].

Il ne faut pas confondre exécution [61] et intreprétation. Chanter les notes écrites, c'est-à-dire chanter juste et exactement en mesure, c'est beaucoup; cependant, ce n'est pas « interpréter ». L'exécution technique parfaite n'est que la condition indispensable pour parvenir à l'art. Et pourtant que d'accrocs ne fait-on pas à la note [62] et conséquemment au rythme, sans parler des fautes, plus graves encore, commises à l'égard de la justesse des sons! Il faut bien reconnaître toutefois que si l'exécution technique est parfaite, il ne reste plus grand'chose à faire. Mais, « l'art

[58] Voir *Motu proprio sur la musique sacrée*, 22 novembre 1903.

[59] Exemple, le motet *Adoramus te, Christe* de Palestrina (voir R. CASIMIRI, *Anthologia polyphonica . . . paribus vocibus*, vol. I, p. 1.

[60] Le manque d'habileté est une chose, le manque de goût en est une autre, et pas moins désastreuse que la première. Les « jazzers » de chefs-d'œuvre de Beethoven, de Mozart, de Chopin, de Schumann et autres sont de méprisables vandales.

[61] Qu'on nous permette ce mot: il ne s'agit pas d'exécution capitale, quoique parfois l'on puisse difficilement s'empêcher de penser que c'en est une . . . de l'œuvre exécutée.

[62] La croche, par exemple, est souvent exécutée comme une double-croche, surtout: 1° lorsqu'elle est à l'unisson avec la note précédente; 2° lorsqu'elle est précédée et suivie d'une valeur plus grande qu'elle-même.

commence précisément quand il ne reste presque plus rien à faire ». Ce presque rien c'est l'interprétation.

L'exécutant doit s'assimiler l'œuvre qu'il interprète, la vivre, et s'ingénier à découvrir les plus profonds replis de la pensée du compositeur, la dépasser même, s'il le peut. C'est là une qualité qui relève d'une sorte d'instinct [63]. Mais le don naturel doit être contrôlé et il est incontestable qu'il se développe beaucoup par l'étude.

L'interprète [64] consciencieux doit soumettre l'œuvre qu'il veut exécuter à une analyse détaillée: rythme, mélodie, harmonie, genre, mouvement, etc. On voit tout ce que cela suppose de connaissances. Et pourtant cela ne suffit pas encore. La culture générale n'est pas à négliger. En effet, elle affine le goût, donne le sens de la mesure exacte, fait éviter les interprétations outrancières: toutes choses dont souvent on se préoccupe si peu. De plus, « La lecture, la contemplation des chefs-d'œuvre plastiques (peinture ou sculpture), l'observation des humains, le souvenir de ce qu'on a éprouvé, joies ou douleurs, émotions de toutes sortes, l'imitation . . . tout cela peut contribuer à donner aux chanteurs le sens de la déclamation juste et les aider dans l'interprétation d'un morceau, d'une page ou simplement de quelques mesures . . .

« Le chanteur [65] qui se borne à chanter d'une belle voix les notes et les mots qui sont écrits, songeant uniquement à mettre en valeur le volume, l'éclat, et la puissance de sa voix, n'est qu'un sot. Il est en outre un serviteur infidèle puisqu'il ne remplit pas sa mission, qui consiste non point à briller pour son propre compte auprès des gens frivoles et ignorants, mais à charmer, à intéresser et à émouvoir les auditeurs attentifs, éclairés et sensibles [66]. »

[63] Tout se passe comme si un assez grand nombre d'individus étaient totalement dépourvus de ce don.

[64] Ceci vaut pour le maître de chapelle et pour le chanteur qui a la très noble ambition d'être un excellent choriste.

[65] L'auteur cité parle évidemment du chanteur soliste. Les défauts qu'il signale chez celui-ci ne sont guère plus plaisants chez le choriste. En ce qui concerne le chant choral comme le chant en solo, il y a toute une éducation à faire chez les auditeurs et les interprètes. On admire bouche bée la puissance des voix, tandis que les nuances délicates, ce qu'il y a de plus beau dans l'art vocal, ce qui manifeste l'intelligence de l'artiste, passe trop souvent inaperçu. Beau et fort ne sont pas synonymes!

[66] Voir *L'Initiation à la musique*, éditions du Tambourinaire, Paris, 1925, p. 133.

Style et expression.

Le bon interprète doit se garder de l'excès en deux qualités indispensables qu'on oppose habituellement: le style et l'expression. Le style est l'observation du style même du compositeur, sans préjudice de ce que l'interprète peut y ajouter de sentiment personnel. L'expression a quelque chose de spontané. Le style est le fruit de la méditation et de l'étude. On reproche à l'interprète trop préoccupé du style de l'auteur de rester froid: d'un autre côté, l'artiste trop personnel, trop spontané, est accusé de manquer de style. Il faut trouver un juste milieu entre ces deux extrêmes. Ce n'est pas chose tellement facile, surtout si l'on doit interpréter de la musique ancienne comme la polyphonie du XVIe siècle.

Les manuscrits ne nous ont transmis que la note: durée et hauteur relatives des sons [67]. Il n'y a aucune indication de mouvement, aucun signe de nuances. Quelle était l'intensité désirée par le compositeur dans tel ou tel passage, dans telle ou telle voix? Mystère! On ne le saura jamais avec certitude. Par bonheur, une tradition ininterrompue s'est transmise à Rome. Mais encore faut-il la connaître cette tradition! Et puis, même en la supposant aussi fidèle qu'il a été humainement possible de la conserver, ne s'y est-il pas glissé des habitudes, des manières de faire que les auteurs n'avaient pas prévues? Beethoven et Chopin ne sont pas tellement anciens et combien de grands artistes n'interprètent pas telle de leurs œuvres d'une seule et unique manière?

Ce que nous ignorons de l'interprétation de la polyphonie classique était sans doute bien connu des interprètes du XVIe siècle. Les compositeurs étaient eux-mêmes directeurs, ou bien, les interprètes avaient été formés par eux. Il se peut aussi que l'imprécision de leurs manuscrits, en ce qui concerne l'interprétation de leur musique, soit tout simplement due à une habitude plusieurs fois séculaire. Encore au moyen âge, n'écrivait-on

[67] Il existe d'excellentes éditions de quelques œuvres polyphoniques du XVIe siècle, mais ces éditions ne contiennent que l'infime partie de la production des grands maîtres. On en jugera si l'on veut bien se rappeler que l'édition des œuvres complètes de Palestrina, entreprise à Rome, en 1940, sous la direction de R. Casimiri, par l' « Edizione Fratelli Scalera », comprendra (si elle est jamais terminée, après la guerre), près de 40 volumes de 250 pages in quarto. Contrairement aux éditions de R. Casimiri et de C. Bordes auxquelles nous nous référons souvent dans cet article, manuels recommandables entre tous, l'édition Scalera ne contient aucune annotation, aucune indication de mouvement. Le problème demeure donc. Il demeure même si l'on se sert exclusivement d'éditions annotées avec le plus grand soin par des spécialistes, car il est impossible d'indiquer en blanc et en noir tout ce dont l'interprète doit tenir compte.

pas un livre sans aucun signe de ponctuation, sans même séparer les mots les uns des autres [68]? Est-il besoin de dire que l'instinct musical, laissé à lui-même, peut conduire à de grossières erreurs en ce qui a trait à l'interprétation de la musique ancienne? Il faut plus que l'intuition; l'étude approfondie est nécessaire, et elle ne peut avoir de bases solides que si l'on recourt à la tradition et aux interprètes qui s'y conforment.

Le rythme.

Le rythme est par lui-même expressif. Il est d'une extrême importance, puisque « bien rythmer est la moitié d'une bonne interprétation ». Les principes généraux d'après lesquels on trouve le rythme des mélodies de la musique du XVIe siècle ont été énoncés précédemment. Il ne reste plus qu'à rendre le rythme sensible dans l'interprétation.

On peut dire sans exagération que le rythme des mélodies de la polyphonie classique se traduit, règle générale, par l'alternance de notes faibles — arsis — et de notes . . . moins faibles — thésis [69].

C'est à dessein que nous évitons d'écrire: alternance de notes fortes et de notes faibles. Presque inévitablement le chanteur s'applique à brutaliser les notes fortes et ne se soucie pas d'alléger les notes faibles. Il

[68] Il est incontestable que les anciens étaient, moins que les modernes, soucieux de la précision du détail écrit. De nos jours, on n'en finit plus de préciser, dans l'écriture musicale, le détail d'exécution désiré. C'est une excellente façon d'agir, mais il ne faut pas s'illusionner trop sur son efficacité. Ceux qui étudient les pièces qu'ils chantent et qui ont été formés au genre de musique qu'ils interprètent trouveraient par eux-mêmes les nuances désirées. Quant aux autres, même pourvus d'indications encore plus minutieuses, ils ne produiront que des résultats relativement restreints.

Quoi qu'il en soit, la précision dans l'écriture dispense l'interprète d'un grand effort intellectuel. Il devrait toutefois pouvoir exécuter correctement une composition musicale sans le secours des signes de nuances. Le maître de chapelle, en particulier, s'il veut être digne de la haute fonction qu'il exerce, doit pouvoir se passer des signes de nuances. (Entendons-nous bien. Il apprendra à se passer, disons, de dix signes *matériels* que comporte une phrase musicale, selon une bonne édition, mais il observera *l'esprit* de ces dix signes et il en trouvera bien d'autres qui n'apparaissent pas dans les meilleures éditions.) Cela lui sera indispensable pour l'interprétation du chant grégorien. Dans cet art sublime, il faut découvrir non seulement les nuances, mais les silences qui ne sont pas « figurés », et le phrasé qui est toujours très imparfaitement indiqué.

[69] L'alternance de notes plutôt longues et de notes relativement brèves est un autre fondement du petit rythme de la polyphonie. Ce fondement est secondaire, toutefois, et, puisque l'interprète en tient infailliblement compte dès lors qu'il chante en mesure, il est inutile d'en parler. L'ordre mélodique (alternance de notes aiguës et de notes graves) n'est pas un fondement du rythme de la polyphonie.

L'art polyphonique et l'art grégorien diffèrent donc un peu quant aux fondements de leurs petits rythmes respectifs. La différence est due surtout à ce fait qu'au XVIe siècle, et depuis quelques siècles auparavant, l'accent latin est devenu relativement long et fort, de bref (que l'on se reporte, au besoin, à l'article publié par la *Revue de l'Uni-*

devrait faire exactement le contraire: donner de la légèreté aux notes arsiques. C'est ce qu'on peut appeler « l'accentuation négative ». Si l'accentuation négative est réussie, les notes fortes reçoivent du coup ce qui leur convient: un peu d'intensité relative. Ainsi l'auditeur perçoit un rythme très marqué, rythme dont le fondement est non pas tant la lourdeur des notes thétiques que la légèreté des notes arsiques. Souplesse, facilité: telles sont les qualités premières auxquelles doivent tendre les interprètes de la musique polyphonique. Pour peu que les chanteurs soient dénués de ces qualités, ils piétinent sur place.

Si l'on ne réussit pas à découvrir le rythme au moyen des principes énoncés précédemment, l'on peut procéder de la façon plus simple, mais pas toujours infaillible que voici: déclamer [70] le texte de la pièce, d'abord sans musique, puis avec la musique. On demeure surpris des excellents résultats que la bonne déclamation permet d'obtenir. De fait, elle traduit parfaitement le rythme quand la musique est syllabique.

Lorsqu'on chante, il faut conserver aux accents, principaux et secondaires, tout le relief relatif qu'ils avaient dans la déclamation simple. Et si des vocalises se présentent, on doit les chanter sans lourdeur, même lorsqu'une excellente édition suggère qu'on y fasse un fortissimo. Pour mener à bonne fin l'étude de la pièce, il est indispensable de faire chanter chaque partie séparément [71]. Du reste, cela s'impose pour une excellente raison: chaque partie est une mélodie qui a sa vie propre, indépendante

versité d'Ottawa, livraison de juillet-septembre 1940: *L'expression dans la prière chantée et l'Ecole de Solesmes*) et presque faible qu'il était à l'époque où les mélodies grégoriennes furent composées. L'accent latin des polyphonistes étant long, sa place normale est à la retombée — à la thésis — du petit rythme. En effet, la thésis tend à la longueur. Le rythme syncopé (dans le cas de la syncope la note longue vient à l'arsis et la note brève à la thésis) est contraire au sentiment « naturel », tant il est vrai que la thésis s'accommode mieux d'une valeur longue plutôt que d'une brève. Si l'on fait chanter à un élève inexpérimenté plusieurs syncopes de suite, il ne chante bientôt plus en syncopes; la note longue devient une retombée et la note brève un levé; l'élève fait simplement ce qui est plus facile, plus naturel. A l'accent latin des polyphonistes, accent relativement long, la place est toute trouvée dans le rythme: c'est la thésis. Par ailleurs, cet accent est quelque peu fort. En conséquence, la thésis du petit rythme de la polyphonie classique est généralement moins faible que l'arsis.

[70] C'est-à-dire lire en accentuant d'une façon légèrement emphatique, sans jamais exagérer la force de l'accent, mais, qu'on nous pardonne cette insistance, en allégeant les syllabes non accentuées.

[71] Des organistes, parmi les meilleurs, emploient constamment cette méthode de travail dans l'étude des fugues de J. S. Bach, par exemple.

des autres. Si l'on ne peut travailler séparément chaque partie [72], et si les choristes ne sont pas parfaitement stylés, les résultats ne seront pas, tant s'en faut, ce qu'ils devraient être.

Le phrasé.

Phraser c'est présenter une mélodie de façon qu'elle soit facilement intelligible. Phraser [73] c'est unir ce qui doit être uni, disjoindre ce qui doit être séparé, subordonner les accents secondaires à l'accent principal de la phrase, adopter le mouvement général et les nuances de mouvement convenables au caractère et à la fin à laquelle la pièce est destinée [74]. Une mélodie mal phrasée peut être inintelligible tout autant qu'une phrase littéraire mal ponctuée. Le lecteur peut prêter aux phrases littéraires les sens les plus cocasses; ainsi l'interprète malhabile peut défigurer un chef-d'œuvre musical.

Le phrasé est avant tout une affaire d'instinct. Il y a dans la musique, pour ne parler que des disjonctions, des groupes qu'il faut séparer les uns des autres: répétition d'un même dessin mélodique, distinction à établir entre deux rythmes, etc. Pourtant, rien n'est indiqué même dans les meilleures éditions! Il faut trouver par soi-même. Ces détails d'exécution ne se discutent pas, le musicien en « sent » l'à-propos.

Voici un de ces détails d'exécution. Faut-il dire qu'il est traditionnel en plus d'être « naturel »? Lorsqu'une note [75], finissant un petit rythme, est écrite sur le même degré que la note suivante, on doit toujours séparer — dans l'exécution, va sans dire — ces deux notes [76]. Elles seront tout naturellement séparées l'une de l'autre, s'il y a une syllabe pour chacune des notes. Mais il faudra les détacher, même dans une vocalise [77].

[72] Le manque de temps, la nécessité de présenter quelque chose à telle date, etc., sont des excuses valables en bien des cas. Loin de nous la pensée de faire la leçon à qui que ce soit. Il est tout de même permis d'avoir de l'idéal et d'essayer les meilleures méthodes de travail . . . parfois, s'il est impossible de les utiliser toujours.

[73] Cela correspond, en somme, en dehors de l'art musical, à ce qu'on entend par « savoir lire ». En ce sens, il y a une foule de gens qui ne savent pas lire.

[74] Nous reparlerons du mouvement.

[75] Cette note est toujours le dernier temps simple d'un petit rythme. Elle est représentée par la croche ou par la noire, selon les éditions.

[76] S'il y a ligature, comme c'est fréquemment le cas dans la musique moderne, c'est autre chose.

[77] Effet de léger staccato. Dans le chant grégorien, des cas analogues se présentent souvent. Il faut tenir compte de ce détail d'exécution, mais seulement lorsque les chanteurs sont assez habiles pour le traiter avec élégance.

Dans la pièce *Gaudent in cœlis*, le cas se présente rien moins que neuf fois [78].

Pour bien phraser il faut, dans une phrase, subordonner les accents secondaires à l'accent principal. L'accent principal, règle générale, est celui qui est mélodiquement le mieux préparé. Il se présente, d'habitude, sur la syllabe d'accent du mot le plus important de la phrase [79]. Dans la pièce *Gaudent in cœlis* de Vittoria, voyons où se trouvent les accents principaux des mélodies au moment où telle ou telle voix acquiert quelque prédominance sur les autres [80].

Première phrase: *Gaudent in cœlis animæ sanctorum.* Mesures 1-11. La voix de ténor est prédominante; l'accent principal est sur le *mi* [81] de la cinquième mesure.

Deuxième phrase: *qui Christi vestigia sunt secuti.* Mesures 11-25.

1. Première section: mesures 11-18. La voix de contralto a la prédominance; l'accent principal est sur le *la* de la seizième mesure.

2. Deuxième section: mesures 18-25. Le soprano passe au premier plan; accent principal: le *ré* de la vingt-deuxième mesure [82].

Troisième phrase: *et quia pro ejus amore sanguinem suum fuderunt.* Mesures 25-47.

1. Première section: mesures 25-30. Le ténor ressort; l'accent principal est à la vingt-neuvième mesure, sur le *fa dièse,* mais pas au moment précis de l'intonation du fa dièse; effet de *sforzando.*

2. Deuxième section: mesures 30-34. On peut à peine affirmer que la partie de ténor est ici plus importante que les autres. Son accent prin-

[78] Trois fois à la voix de soprano; aux mesures 10, 32 et 56; trois fois à la voix de contralto, aux mesures 20, 23 et 41; trois fois enfin à la partie de ténor, aux mesures 13, 33 et 43.

[79] Mais pas toujours à l'énoncé même de cette syllabe, lorsqu'elle porte une vocalise.

[80] Disons, une fois pour toutes, que cette question de prédominance est toute relative. Elle peut être très accusée ou presque pas; nous sommes ici dans le domaine de l'interprétation.

[81] Et non sur le *fa dièse* de la sixième mesure. Le *mi* est merveilleusement bien préparé; le *fa dièse* ne l'est pas du tout, mélodiquement, à cause de la vocalise descendante qui précède. Par surcroît, cette vocalise descendante porte sur une syllabe qui n'est pas même pourvue d'un accent secondaire.

[82] Mais attention à cet accent. Il peut facilement devenir horrible. Pour qu'il soit d'une grande beauté, il faut le préparer par les notes qui précèdent, l'attaquer lui-même doucement et lui donner ensuite, et sans tarder, de l'ampleur. Le même cas se présente plusieurs fois au cours de cette phrase, aux différentes voix.

cipal est sur le dernier *mi* de la trente-troisième mesure; plus précisément, sur la deuxième partie de ce quatrième temps de mesure.

3. Troisième section: mesures 34-44. Morcellements et répétitions des motifs des deux sections précédentes; dialogue serré — qui doit être bien marqué — dans lequel prédomine la voix de ténor dans les mesures 35-39, et la voix de soprano dans les mesures 41-44.

Quatrième phrase: *ideo cum Christo exultant sine fine.* Mesures 44-57.

1. Première section: mesures 44-47. La voix de soprano tient le premier rang. L'accent principal est le *ré* de la quarante-sixième mesure.

2. Seconde section: mesures 48-57. Les voix de soprano et de ténor ont toutes deux une importance équivalente, même à l'avant-dernière mesure où se trouve l'accent principal, sur la « blanche » de l'une et l'autre partie. Effet de crescendo jusqu'à la dernière mesure.

Le mouvement.

Il est d'une extrême importance d'adopter le mouvement qui convient à la pièce que l'on chante. Un morceau brillant devient ennuyeux, s'il est chanté trop lentement; une pièce solennelle de sa nature semble ridicule, lorsqu'on la chante trop vite. On sait toutefois qu'il est permis de modifier un peu le mouvement général d'une pièce, soit en raison du local où on l'exécute, soit en raison de la masse chorale qui chante. Dans une vaste église, on peut exécuter telle pièce un peu plus lentement qu'on ne la chanterait dans une petite chapelle; de même un morceau s'accommode d'un mouvement un peu plus rapide ou un peu plus lent selon qu'il est interprété par un petit groupe d'exécutants ou par un ensemble vocal composé d'un nombre considérable de chanteurs.

Il n'est pas toujours facile de trouver le mouvement qui convient à l'interprétation de telle ou telle pièce polyphonique. Les compositeurs ne nous ont laissé aucune indication; il faut chercher. Notre recherche est compliquée par ce fait que les musiciens du XVIe siècle utilisent des valeurs plus considérables que celles dont se servent les modernes pour indiquer des rythmes et des mesures plutôt rapides. Il arrive en effet chez les anciens, que la mesure à trois temps soit écrite au moyen de trois ron-

des. Or il est admis par les spécialistes, et il a été transmis par la tradition, qu'il faut, en général, adopter un mouvement rapide, dans la mesure à trois temps de l'art polyphonique. Le 3/1 des polyphonistes se traduirait, de nos jours, par le 3/8 ou par le 3/4. Chez les anciens, cette mesure ternaire indique le rythme de la danse. Il faut s'en souvenir et ne pas exécuter ces mesures à un rythme funèbre. Cependant, toutes les mesures à trois temps ne doivent pas être exécutées en mouvement de valse. Ainsi les vingt-six mesures ternaires qui se trouvent dans la pièce *Beati eritis* de G. Croce [83] seront chantées à raison d'à peu près cent soixante noires à la minute. Le mouvement sera de cent quarante-quatre noires à la minute dans le passage *et benedicite nomini ejus* du *Cantate Domino* de L. Hassler [84]. Par contre, le passage *et sanabitur anima mea,* dans la pièce *Domine non sum dignus* de Vittoria, s'accommodera bien du mouvement suivant: cent huit noires à la minute [85], tandis que le *et hi tres unum sunt,* qui se trouve dans le fameux *Duo Seraphim* du même Vittoria [86], pourra très bien être exécuté à raison de quarante-six à cinquante *blanches* à la minute. En somme, à l'interprète qui se donne la peine de chercher, le mouvement approprié à tel passage est suggéré par le caractère même de la musique et du texte littéraire.

La tendance est à trop de lenteur dans l'exécution de la polyphonie classique. Mais il ne faut pas non plus exagérer. La conception du mouvement varie un peu avec les races; les méridionaux sont portés à la rapidité, et les nordiques à la lenteur. Efforçons-nous de garder la juste mesure; au surplus, c'est une qualité très française.

Il n'est peut-être pas de pièce polyphonique dont le mouvement doive être absolument uniforme. N'y aurait-il que les fins de phrases à ralentir que déjà se présenterait une difficulté. Bien faire un rallentando est un art [87], il n'est guère plus facile d'amener un accelerando. On passe trop vite aux extrêmes. Et même lorsqu'un rallentando a été réussi, il est rare qu'on revienne, comme il le faudrait, c'est-à-dire tout de suite, au mouvement général de la pièce.

[83] Voir R. CASIMIRI, *Anthologia polyphonica . . . paribus vocibus,* vol. I, pp. 143-144.
[84] *Id., ib.,* p. 148.
[85] *Id., ib.,* p. 110.
[86] *Id., ib.,* p. 116.
[87] Cet énoncé est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de musique d'ensemble.

Les fins de phrases, en polyphonie, sont habituellement soulignées par un rallentando plus ou moins marqué. La pièce *Gaudent in cœlis* n'échappe pas à la règle [88]. Toutefois, le ralentissement est à peine perceptible à la fin de la troisième phrase, tant le sens musical et le sens littéraire postulent ce qui suit.

Le mouvement général de cette pièce est d'environ cent vingt noires à la minute. Il devient plus large au début de la dernière phrase et assez rapide — 144 noires à la minute — avec *Exultant sine fine.*

La dynamique.

L'expression musicale est rendue sensible surtout par les nuances d'intensité. Chaque pièce possède un mouvement général, mais il est ordinairement impossible d'assigner une nuance générale d'intensité aux morceaux que l'on chante. C'est un changement continuel, particulièrement dans l'art polyphonique où les nuances convenables à telle voix, dans tel passage, sont parfois exactement le contraire de ce qu'exige, au même moment, une autre voix. L'intensité absolue peut varier en raison du local où l'on chante; elle *doit* être proportionnée au nombre d'exécutants dont on dispose.

Il ne faut jamais forcer les voix, pas même pour donner à quelques auditeurs, soi-disant connaisseurs, l'impression de force irrésistible qu'ils attendent d'une puissante masse chorale [89]. « Que les uns [90] et les autres se méfient avant tout de l'excès de sonorité qui est l'ennemi même de la musique puisqu'il est le bruit, puisqu'il contrecarre le mystère exquis des colorations, des nuances, et puisqu'il ébranle les nerfs au lieu d'intéresser l'intelligence et d'émouvoir le cœur. J'ajoute que si un chanteur chante trop fort, c'est son affaire [91], et que si l'on s'abstient de l'écouter, il n'a que ce qu'il mérite, mais que vous n'avez pas le droit de faire chanter trop

Même lorsque le directeur indique clairement ce qu'il veut, le problème n'est pas encore résolu. Il est tout naturel que chacun pense à sa façon. La volonté de se soumettre au directeur ne manque pas aux choristes, c'est certain. Mais parfois il leur manque de comprendre à la façon du directeur. Quand ça ne va pas, cela tient, le plus souvent, à de mauvaises habitudes contractées depuis assez longtemps.

88 Que l'on se reporte aux divisions indiquées précédemment.

89 Pour employer une expression à la mode, quelques-uns ont une mentalité « à l'américaine » en matière de musique. Mais cette mentalité n'est pas un produit exclusivement américain; tant s'en faut.

90 Les chanteurs et les auditeurs.

91 Mais il est gênant, s'il chante dans un chœur.

fort, malgré lui, un chanteur qui a le bon esprit de sacrifier les grossiers effets athlétiques aux justes exigences du style et de l'expression [92]. »

La polyphonie classique ayant un caractère très religieux et, ne visant pas à l'effet théâtral, il est plutôt rare qu'on y trouve, sans transition, des nuances extrêmes de force à faiblesse ou inversement. Le crescendo et le diminuendo sont très fréquents dans l'interprétation de la musique du XVIe siècle; pour qu'une société chorale parvienne à les bien observer, il lui faut travailler avec application et persévérance.

Il est assez facile de bien nuancer un son « filé »; il est extrêmement difficile de bien amener les transitions dynamiques au cours de l'interprétation d'une pièce. C'est comme dans les nuances de mouvement, on arrive toujours trop vite au maximum. Dès les premiers instants d'un crescendo, le chœur chante très fort en sorte qu'il ne lui reste plus qu'à crier s'il veut tenter un accroissement de sonorité. On « brûle ses vaisseaux dans le port ». De même on va trop vite dans le diminuendo; à peine est-on au tiers du passage dans lequel les voix doivent aller en adoucissant qu'il est impossible de rien enlever à l'intensité. Le fameux chef d'orchestre qu'était Hans de Bulow proposait aux musiciens cet aphorisme qu'on ne saurait trop méditer: « Crescendo signifie piano, diminuendo signifie forte. » « Souvenons-nous que le crescendo se fait en progression géométrique ∺ 1:2:4:8:16 . . . et non pas en progression arithmétique ÷ 1.2.3.4.5 . . . » L'effet de crescendo et de diminuendo doit être presque imperceptible, au début, disons, durant le premier tiers du passage à nuancer.

La difficulté inhérente à ces nuances est encore augmentée par la très mauvaise habitude qu'ont la plupart des chanteurs de chanter trop fort. Pourrons-nous jamais nous persuader que nous chantons presque toujours trop fort? Ce qui compte, ce n'est pas l'intensité absolue, c'est le rapport entre les nuances successives! Le mont Saint-Hilaire est une masse imposante dans la plaine où il se trouve; représentez-vous-le dans les Rocheuses, vous trouverez qu'il est à peine une butte. Comment peut-on donner l'impression d'un crescendo le moindrement marqué si, au point de départ, les voix donnent les trois quarts de leur ampleur totale? Par

[92] Voir *L'Initiation à la musique*, éditions du Tambourinaire, Paris, 1925, p. 134. Cette citation est extraite d'un article anonyme, très probablement dû à la plume du maître Reynaldo Hahn.

contre, ce sera presque facile, si l'on commence la nuance avec cinq ou dix pour cent de l'intensité totale à laquelle on peut atteindre. Un maître de chapelle éminent a pu dire que la nuance générale d'un chœur doit être en deça du mezzo-forte; il affirmait également que le fortissimo est un non-sens, qu'il ne faut pas viser à l'atteindre. C'est exagéré, sans doute, mais il y a une bonne partie de vérité dans ces affirmations.

On ne peut assez regretter que quelques individus, absolument dénués de toute délicatesse de goût et de toute formation artistique, cherchent parfois à imposer leur loi barbare aux musiciens. Qu'y a-t-il de plus beau en musique que les nuances fines et délicates: elles deviennent absolument impossibles[93] dès lors qu'on dépasse une certaine intensité sonore en chantant. Et si l'on essaye quand même de faire des nuances, on renouvelle l'histoire de la fable . . . « Ne forçons point notre talent . . . »

Mais, dira-t-on, le peuple aime que nous chantions fort! Non, non, et non! vous avez tort de dénier à presque tout le monde un certain sens, au moins, du bon goût. Servez de la bonne musique exécutée délicatement et vous constaterez que vous aurez bientôt presque tout le monde avec vous. L'expérience en a été faite maintes fois. Il y aura sans doute quelques braillards qui voudront donner l'impression d'être nombreux par la force de leurs vociférations. De grâce, ne vous laissez pas impressionner! et s'ils sont sourds, plaignez-les. Travaillez à l'éducation du goût tout en atteignant le but ultime de la musique sacrée: louer Dieu d'une façon artistique et pieuse.

Exécuter la polyphonie en chantant toujours fort est extrêmement désastreux. Les chanteurs donnent alors l'impression de se livrer à une lutte à mort; c'est à qui l'emporterait. La cacophonie devient insupportable. Le plus clair résultat est la fatigue chez le chanteur et un ennui mortel chez l'auditeur.

Le danger de chanter trop fort menace toujours l'interprète. Quand, dans les répétitions, il a lu sa partie pour les premières fois, il l'a chantée

[93] Essayez de faire exécuter la nuance staccato dans le cas où deux notes doivent être séparées l'une de l'autre dans une vocalise. Le cas a été expliqué précédemment. Faites chanter « doux », vous obtiendrez tout de suite le résultat désiré même si les chanteurs ne sont pas habitués à séparer les deux notes; faites chanter fort et l'effet sera toujours disgracieux, à tel point que mieux vaudrait ne pas tenir compte de ce détail d'exécution, si l'on ne peut chanter doucement.

fort afin de se bien entendre, de crainte que les autres parties vocales ne l'embrouillent. Maintenant qu'il n'a plus d'inquiétude sous ce rapport, il tient absolument à ce que la partie dans laquelle il chante prédomine: « La mélodie en est si belle! » Son voisin fait de même. Il y serait forcé quand il ne le voudrait pas, car la mélodie qu'il chante doit, de fait, tenir le premier plan à tel endroit. Au bout de quelques mesures, tout le monde y va à pleins poumons! Que faire?

Travailler avec patience. On veut souligner tels dessins mélodiques, marquer les entrées des voix, tout cela est très bien. On voudrait mettre toutes les beautés en relief; cela est impossible. Il faut faire des sacrifices et ne pas oublier qu'en polyphonie lorsque *tout* sort, *rien* ne sort en réalité. Lorsqu'une voix doit prédominer dans tel passage, il faut que les autres se résignent à rentrer dans l'ombre jusqu'au moment où ce sera leur tour de jouer le premier rôle. Pour que les chanteurs prennent l'habitude de jouer les seconds rôles, il faut travailler, c'est-à-dire répéter. Le bon choriste n'ignore pas que le véritable travail artistique commence à partir du moment où lui-même et ses confrères « savent leur partie ». Il ne s'étonne pas que le directeur fasse reprendre la même pièce vingt fois, si c'est nécessaire. Le maître de chapelle, lui, désire que ses bons amis les chanteurs donnent leur pleine mesure. Et comme, en art, « on n'a que ce que cela coûte [94] », il travaille avec ardeur et . . . fait travailler.

Tout en insistant sur quelques-unes des particularités qu'offre l'exécution de la polyphonie, nous avons cru à propos d'exposer brièvement certains principes qui s'appliquent à toute bonne interprétation musicale. Si l'on mettait toujours ces principes en pratique, il ne resterait presque plus rien à faire pour que l'interprétation de la musique sacrée atteigne une perfection qu'on ose à peine rêver.

Cher lecteur, au début de cet article, je vous disais que mon unique ambition était de vous faire aimer davantage la polyphonie classique. Il est fort possible que je n'aie pas atteint le but que je me proposais; prenez-

[94] « Les Cosaques du Don » dirigés par Serge Jaroff jouissent à bon droit d'une réputation mondiale. Il est à peu près impossible de rêver un art plus consommé, dans le genre de musique qu'ils interprètent. On pense trop peu à la somme de travail que nécessitent les résultats qu'ils obtiennent. C'est par des répétitions quotidiennes de plusieurs heures qu'ils ont atteint la perfection que l'on sait. Puissent-ils être imités chez nous! Les éléments ne manquent sûrement pas; je suis même persuadé que, du point de vue du timbre, tout au moins, on pourrait faire mieux.

vous-en, non pas à la polyphonie, mais à celui que vous avez eu la grande patience de suivre jusqu'à ce moment. Si donc je n'ai pas réussi à vous convaincre, je me permets quand même de vous faire la recommandation suivante: étudiez, chantez, faites chanter la polyphonie classique; vous en serez bientôt passionné, car c'est un art parfait dont la beauté est admirable.

Vous avez eu ou vous aurez maintes fois l'occasion d'entendre des jugements déconcertants [95] au sujet de la musique. L'art sacré échappe moins que tout autre à la critique des soi-disant connaisseurs. Je vous invite à plaindre ces malheureux et à raffermir, si c'est nécessaire, vos convictions en méditant les quelques pensées que voici:

« Il est permis à un compositeur d'être exclusif, c'est souvent la marque de son talent et de sa personnalité; il ne devrait pas être permis aux amateurs de musique (j'emploie ce mot d'amateur dans son sens le plus beau qui est: celui qui aime la musique), il ne doit pas lui être permis d'être d'une coterie, d'une petite chapelle, comme cela se voit souvent. L'amateur doit pouvoir discerner le fort et le faible de chacun, mais il doit surtout voir dans chaque auteur le talent ou le génie déployé, l'apprécier en conséquence et l'aimer. Il doit être assez éclectique pour comprendre les beautés partout où elles se trouvent, et ne pas s'attacher rien qu'à certaines formules, que ce soient des formules du passé, du présent ou de l'avenir. On peut avoir des préférences, on ne doit rien renier. Surtout on doit se méfier des habitudes prises et ne pas nier une œuvre parce qu'on ne l'a pas comprise à première audition, ou parce que l'on n'a pas saisi les idées ni le but de son auteur.

« Écoutons les œuvres avec humilité, ne portons pas de jugement téméraire. Il n'y a pas de chose que l'on juge plus vite et plus sottement et plus faussement que la musique. Et tel qui se croirait incapable de critiquer un ouvrage littéraire et qui avoue son incompétence en matière de peinture, ne craindra pas d'affirmer son opinion intangible sur une œuvre musicale à peine entendue. Car on part toujours de ce principe aussi faux que peu élevé que la musique est l'art de charmer l'oreille: « Mes oreilles n'ont pas été charmées par ce morceau, donc il est mauvais. » Et tant pis, sans doute, si vos oreilles sont des oreilles d'âne!

[95] Ou ridicules, selon le point de vue.

« Il y a oreilles et oreilles. Ce qui charme celles d'un Parisien peut faire frémir celles d'un Lapon. Il en est de la musique comme de tout autre art, il y faut, pour l'apprécier, une éducation spéciale. Et si ma cuisinière se complaît dans la lecture de Xavier de Montepin ou de Ponson du Terrail, il est évident qu'elle resterait peu sensible au charme d'un livre de Pierre Loti, et que les vers de Verlaine la laisseraient fort indifférente.

« Mais voilà! Nul ne veut s'avouer, en matière de musique, avoir des oreilles de cuisinière. Et d'ailleurs, l'oreille n'est pas le seul juge de la musique, l'esprit en est un autre. Une composition musicale s'adresse tout autant à l'esprit qu'à l'oreille, qui n'est là que pour aider l'esprit à saisir le rapport des sons, leur enchaînement, leurs combinaisons, leur effet expressif, leur enchevêtrement, leurs superpositions, toutes les multiples combinaisons de cet art si riche.

« Eh bien! franchement, combien y a-t-il de gens qui peuvent apprécier toutes ces subtiles distinctions? Combien, au contraire, n'en connaissent qu'une toute petite partie? Et ne voyez-vous pas que pour porter un jugement sur une œuvre, on ne saurait avoir une éducation musicale assez complète, assez définitive, et que les plus grands musiciens peuvent s'y tromper, s'y sont trompés même et hésitent souvent à se prononcer.

« Soyons donc modestes, et de toutes nos forces ouvrons non seulement nos oreilles, mais notre esprit et cherchons à comprendre, cherchons à saisir tous les rapports d'un art à la fois si délicat, et si puissant. Cherchons par-dessus tout, oui, sans esprit de dénigrement, sans esprit de système, sans idées préconçues, cherchons ce qui est la clé de la compréhension de tous les arts créés par l'homme comme ce qui est le dogme fondamental de toute foi, de toute religion, ce qui est la recommandation suprême de Jésus à ses disciples, ce qui doit être notre devise à nous autres musiciens et à tous ceux que la musique attire et séduit: « En vérité, je vous le dis, cherchons à aimer [96]! »

Jules MARTEL, o. m. i.,
Directeur de l'École de Musique.

[96] Voir H. WOOLLETT, *Histoire de la Musique*, éd. Max Eschig et Cie, Paris, 1925, vol. I, pp. 31-33.

Le problème de l'éducation

ET LE JOURNALISME CANADIEN-FRANÇAIS DE 1800

(suite)

III. — L'ÉDUCATION ET LE CLERGÉ.

Une fée bienfaisante préside-t-elle à la naissance d'un enfant destiné à une illustre carrière? A coup sûr, un auguste personnage s'est penché sur le berceau du Canada français: c'est le clergé de l'ancienne France. Bientôt aidé de recrues autochtones, ce clergé métropolitain, transplanté en terre laurentienne, insuffla à l'enfantelet la vie chrétienne; il guida ensuite les premiers pas de l'adolescent dans les sentiers de la vie intellectuelle.

L'état de dénuement où se trouvaient les colons de la Nouvelle-France ne permettait pas à nos premiers éducateurs de recevoir pour leurs efforts autre chose qu'une maigre pitance. Ils devaient, en somme, travailler pour à peu près rien. Ce sont les prêtres, les religieux et les religieuses de la colonie naissante qui, de plein gré, ont accepté cette tâche héroïque et obscure. Il convient de ne jamais oublier l'éminent service que seuls pouvaient alors rendre, au petit peuple canadien, des hommes et des femmes aptes, par leur vœu de pauvreté, à consacrer leur vie à la besogne nullement rémunératrice de l'enseignement.

La conquête de 1760 aggrava cette pénible situation. La rupture des relations avec la France, le départ de hauts fonctionnaires, l'isolement, les tentatives d'anglicisation, le repliement du Canada français sur lui-même, les lenteurs administratives: autant d'obstacles de nature à décourager les éducateurs les plus vaillants. Nos prêtres, nos religieux et nos religieuses tinrent coup aux rigueurs du destin et à l'inclémence de certaines volontés. Ils s'acharnèrent à fonder et à développer, sur une terre britannique, des institutions d'enseignement français. Dans les veines de ces pionniers circulait un sang vigoureux et fort, le sang d'une vieille race friande d'apostolat et de dévouement.

Mais chaque médaille a son revers. Ce monopole — tout d'abord inévitable et nécessaire et heureux — de l'enseignement au Canada français suscitera bientôt, dans l'esprit de plusieurs, quelques inquiétudes, voire quelques points d'interrogation. On se trompe si l'on s'imagine que les critiques de l'enseignement chez nous datent d'hier; quelques-unes d'entre elles sont déjà vieilles de près de deux siècles. Nos anciens journaux sont là-dessus remplis de textes éloquents. Les consulter, les reproduire et les commenter est une nouvelle manière de démontrer l'existence d'une surprenante activité intellectuelle chez les chefs de file du Canada français de 1800; ce n'est pas chez eux que s'était glissée une incuriosité des choses de l'esprit.

Au vrai, dès le début du XIXe siècle, se constituera chez nous une double catégorie d'intellectuels: ceux qui vouent à nos institutions d'enseignement une admiration et un amour sans réserve; ceux qui — moins nombreux — ne se sentent déjà pas assez libres dans les langes dont ils se croient emmaillotés. Ces derniers sont-ils des adversaires du clergé? Rien ne paraît moins sûr quand on se reporte à leurs communications. Partisans et adversaires désirent l'avancement de leurs compatriotes; tous sont conscients des grands avantages que retire le Canada français de ses maisons d'enseignement; tous rêvent de poser, par la diffusion du savoir, les assises des lettres canadiennes; mais tous ne s'entendent pas sur les moyens à prendre pour réaliser de si nobles desseins.

La verbosité des correspondants de nos premiers journaux sur ce sujet et l'abondance des dissertations sont telles qu'elles semblent, de prime abord, condamner l'historien des lettres canadiennes à la brièveté des indications ou à la sécheresse des nomenclatures. Pour parer à ce danger, il faut passer sous silence des textes d'importance secondaire afin de pouvoir aligner à son aise des citations significatives.

L'un des premiers médecins tant-pis du dernier siècle choisit le pseudonyme *Studiosus* pour dérober aux regards, dans l'*Aurore* de 1813, une fort intéressante personnalité, un très perspicace observateur. A son sentiment, l'âme du Canada français de l'époque est inférieure à sa destinée. Peu lui chaut de chatouiller notre vanité nationale en nous tenant des propos aimables; il aime mieux dénoncer ce qu'il croit être déjà le défaut de la cuirasse: l'absence de littérateurs et de savants à Montréal et à Québec.

> Nous avons d'assez bons prédicateurs, d'assez bons médecins, des procureurs assez habiles, des avocats assez éloquents et assez profonds dans la connaissance des lois; mais les hommes de lettres, mais les savants, où sont-ils? où tiennent-ils leurs assemblées? où peut-on les entendre discourir? dans quel cabinet, dans quelle bibliothèque publique se trouvent leurs ouvrages? Pourquoi à toutes ces questions est-on obligé de répondre qu'on n'en sait rien? . . .
>
> Nous devrions avoir au moins deux Académies, l'une à Québec et l'autre à Montréal . . . On ne doit pas s'attendre que le Canada produise jamais un Buffon ou un Linnée: mais il n'est pas impossible qu'il puisse produire ou qu'il contienne même à présent, un homme capable de connaître assez les minéraux, les végétaux et les animaux de son pays, pour en faire une description exacte et détaillée. Il nous faudrait encore une Histoire du Canada écrite par un Canadien, pour remplacer Charlevoix et les autres auteurs auxquels on est obligé d'avoir recours, faute de quelque chose de mieux . . .
>
> Il est tems que nous fassions connaitre notre pays aux étrangers, et que nous rendions le nom de CANADIEN aussi illustre que celui de plusieurs autres peuples qui ne furent ou qui ne sont guères plus nombreux que nous, ou même qui le sont moins: dissipons enfin les préjugés et la mauvaise opinion que les étrangers ont conçue de notre capacité, de notre goût et de notre savoir; opinion que nous ne pourrons leur reprocher, et dont nous ne pourrons les blâmer, tant que nous ne ferons rien, ou presque rien, pour les détromper.
>
> STUDIOSUS [47].

Nulle part dans ce texte le nom du clergé n'est mentionné. Mais ce n'est là qu'un trompe-l'œil. D'où viennent ces « assez bons prédicateurs », ces « assez bons médecins », ces « procureurs assez habiles », ces « avocats assez éloquents »? Quelles institutions les ont formés? Par contre, nous manquons de savants et de véritables littérateurs. A qui la faute? Si *Studiosus* n'a pas cru devoir répondre à ces questions, c'est sans doute parce qu'il écrit sous la dictée de la prudence. Ces lignes ne présentent-elles pas tout de même un vif intérêt? Dès 1817, on ne se plaint pas encore d'une surabondance de prêtres, de médecins et d'avocats; mais on affirme que leur nombre contraste étrangement avec notre pénurie de savants; dès 1817, la formation scientifique devient, grâce à *Studiosus*, un mot d'ordre, voire un point de mire. A coup sûr, ce correspondant ne saurait être accusé de courir après des papillons.

Pendant longtemps encore, on s'en doute bien, cette voix prêchera dans le désert. D'ailleurs, elle sera bientôt couverte par d'autres voix heureuses de décerner des témoignages de gratitude à d'insignes bienfaiteurs du peuple canadien. Le 7 mai 1821 fut tenue à Québec une assemblée pour l'avancement de l'éducation. Joseph-François Perrault occupait le

[47] *L'Aurore*, 28 juillet 1817.

fauteuil présidentiel. Au cours de la réunion, Louis Plamondon prononça un discours qui, en raison de son importance, obtint un somptueux accueil dans les colonnes du *Canadien*. L'orateur rappela en une vigoureuse synthèse les étapes de la vie intellectuelle au Canada: fondation du collège des Jésuites à Québec et d'un autre collège à Montréal; fondations ultérieures de maisons d'enseignement par les Ursulines, les Dames de la Congrégation, les Sulpiciens, etc.

Après cet hommage rendu aux pionniers de l'enseignement catholique, un autre hommage, plus discret, plus émouvant, à des ouvriers plus modestes. Mais passons la plume au rédacteur du *Canadien:*

> L'Évêque catholique actuel avoit établi principalement à ses propres frais, un collège qui prosperoit à Nicolet dans le district des Trois-Rivières; M. Girouard, prêtre, travailloit avec succès à en établir un à St. Hyacinthe. Les curés, eux-mêmes, étoient devenus, pour ainsi dire, maîtres d'école dans leurs différentes paroisses, en élevant et instruisant à leurs frais un grand nombre de jeunes gens, qui sans cela n'auroient pu jouir des avantages de l'éducation. Il [monsieur Plamondon] parla avec émotion sur ce sujet, et dit qu'il étoit lui-même du nombre de ces jeunes gens, et que si son éducation l'avoit mis en état de jouir de quelques avantages dans la société, s'il pouvoit rendre quelques services à ses amis et à son pays, c'étoit aux efforts genereux d'un curé qu'il en étoit redevable [48].

L'enseignement gratuit au sens strict du terme, puisque les enfants le reçoivent pour rien et que les maîtres l'octroient à titre gracieux: le voilà bien! On ne saurait jamais trop répéter que Marguerite Bourgeois, certains curés, maint religieux et maint laïque ont appliqué au Canada français, il y a deux ou trois cents ans, le principe de la gratuité de l'enseignement.

Ainsi, ils ont précédé dans la voie du progrès de soi-disant précurseurs au XIXe siècle. Ces maîtres ne perdirent ni leur encre, ni leur temps, ni leur peine: dans une très large mesure, ils formèrent ainsi plusieurs générations de Canadiens qui assurèrent ultérieurement, par leur parole, par leur plume et par leurs actions, la survivance de leur foi et de leur langue dans l'Amérique du Nord. Et comme s'il ne voulait pas être en reste de politesse avec nos éducatrices, après ces louanges adressées à nos éducateurs, le même numéro du *Canadien* affirme un peu plus loin que « le couvent des Ursulines de Québec est sans contredit le premier établisse-

[48] *Le Canadien*, 16 mai 1821.

ment pour l'éducation des filles et notamment des pauvres dans toute l'Amérique du Nord ». En 1821 tout au moins, cet éloge n'était-il pas mérité?

Veut-on maintenant connaître ce qui constitue, si je ne me trompe, la première critique véritable décochée, dans un journal canadien-français, contre l'enseignement du clergé? Critique bien légère en vérité, toute distillée à l'eau de rose et précédée de mots fort aimables pour les intéressés. Il importe quand même de citer textuellement ces lignes, les premières peut-être qui ne respirent pas une admiration intégrale du clergé enseignant.

Il s'agit apparemment d'un voyageur dont la lettre, rédigée à Québec le 18 avril 1822, paraît la semaine suivante dans le *Canadien*. Après avoir énuméré les qualités et les défauts des Canadiens, il ajoute:

> Quant aux colléges, l'éducation libérale et gratuite qui s'y donne a été jusqu'ici la seule source d'où sont sortis les prêtres et les magistrats les plus respectables. Mais le grand nombre d'élèves, et la coutume de mettre à la tête d'un certain nombre de classes, de jeunes Ecclésiastiques, fait qu'on n'en retire pas tout le fruit qu'on pourroit attendre [49].

Le voyageur n'insiste pas sur ce point. C'est tant mieux pour lui: ces jeunes ecclésiastiques n'étaient-ils pas alors, dans nos collèges ou séminaires si pauvres en ressources et en hommes, les seuls éducateurs disponibles? Leurs supérieurs avaient-ils l'embarras du choix?

L'année suivante, le même journal précise sa position à l'égard du problème. Il reproduit le prospectus du collège de Pontlevoy, institution française située dans la commune de Loir-et-Cher, près de Blois. Il signale les différences entre ce collège et les nôtres et tire la conclusion que voici:

> Nous avons des colléges pour faire des prêtres, cela est fort bon. Il en faut à présent pour faire des citoyens, des hommes de société, des hommes d'état [50].

Ici, on ne tourne plus autour du pot: on veut — dès 1823 — procurer aux Canadiens français plusieurs espèces de formation intellectuelle. Mais l'auteur, qui n'est pas maître de sa plume, s'exprime mal: il insinue que les séminaires sont incapables de former des hommes d'État. Per-

[49] *Le Canadien*, 24 avril 1822.
[50] *Le Canadien*, 22 janvier 1823.

verse supercherie! Comme si nos collèges et nos séminaires ne pouvaient pas se glorifier d'avoir été une pépinière d'hommes d'État remarquables, souvent supérieurs à leurs collègues de langue anglaise! Comme s'il existait une incompatibilité entre un bon chrétien et un bon citoyen!

Il reste cependant que ces lignes, légèrement modifiées, eussent servi de point de départ à une discussion qui n'est pas encore close et que rajeunissait, par un côté du moins, il y a deux ans à peine, un distingué professeur de philosophie au Canada.

Un *Jeune Campagnard* se jette à corps perdu, en cette année 1823, dans de subtiles statistiques pour arriver à des constatations qui rejoignent celles du correspondant antérieur.

> Croirait-on, dit-il, que dans un pays où l'on estime la population à près de 500,000 âmes, il y ait tout au plus une vingtaine d'étudiants qui achèvent, chaque année, un cours d'étude régulier: de ceux-ci il en faut retrancher dix pour la prêtrise, cinq dont on n'entendra jamais parler, il en restera cinq, desquels l'état peut attendre quelque [chose]; et si de ces cinq, comme c'est souvent le cas, il y en a trois qui ne veulent ou ne peuvent agir, l'on peut voir ce que peut faire une province qui attend tout de ses sujets éclairés [51].

Lui aussi semble marcher sur des charbons ardents. Ses doléances sont-elles fondées? Il a raison quand il déplore le petit nombre de nos laïcs dont le cerveau est suffisamment meublé pour diriger, en ces temps difficiles, leurs compatriotes. Il se trompe s'il tient le clergé responsable de cette malheureuse situation: sans l'abnégation du clergé, l'ignorance se fût répandue sur le peuple canadien tout entier.

Pendant plusieurs mois encore, le *Canadien* restera le rendez-vous de quelques personnages qui, à l'égard du clergé enseignant et de ses chefs, ne nourrissent pas des sentiments d'une amitié et d'une admiration sans borne. C'est tantôt M. Perrault, protonotaire de la Cour du Banc du Roi, qui regrette l'opposition de l'épiscopat au projet d'établissement d'une université anglo-française dans le Bas-Canada [52]. C'est tantôt un *Ami de l'éducation* qui se félicite d'apprendre que l'on prépare un catéchisme nouveau genre où « tous les principes de la plus saine morale seront clairement et simplement expliqués sans toucher à aucun dogme religieux particulier [53] ». Une religion sans dogme! Une morale indépen-

[51] *Le Canadien*, 30 juillet 1823.
[52] *Le Canadien*, 8 octobre 1823.
[53] *Ibid.*, 29 octobre 1823.

dante! Consignons l'aveu précoce dans le Canada français de 1823. C'est surtout un *Autre ami de l'éducation* qui n'envie rien aux siècles passés, parce qu'il vit dans une ère de progrès, au milieu de peuples devenus libres grâce à l'éducation. Il ajoute: « Tout vice est issu d'âneries et l'éducation peut produire tous les biens [54]. » Eh oui! Une pareille sornette est colportée chez nous et ailleurs quatre siècles après la Renaissance italienne et son suprême épanouissement: les Borgias de sinistre mémoire.

Il était réservé à un certain *Franc-Parleur* de livrer, en 1825, dans le même journal, une attaque directe au clergé enseignant. Ce correspondant pose en principe que les curés étaient alors les véritables maîtres des fabriques. A son avis, plusieurs s'imposent de lourds sacrifices pour améliorer leurs écoles paroissiales. Simple paratonnerre que cette constatation aimable et juste, puisque le reste de la communication est ainsi conçu:

> Comment, me disais-je, ils [les curés] ont réussi, presque partout, à faire magnifiquement dorer les Églises, à avoir dans le cœur de superbes Bruxelles ou Turquie, à faire faire aux églises et aux presbytères mille réparations et ajouter mille autres ornemens de luxe, et ces mêmes hommes n'ont pu établir une école *respectable* dans leurs endroits? . . .
>
> Qu'on ne viennent donc plus nous dire qu'il faut mettre l'éducation entre les mains du Clergé, que c'est sa propriété. D'abord, je ne vois point les prodiges qu'il a fait en cette matière, si ce n'est de faire tomber des établissemens, qui n'étaient pas de son goût. En second lieu je ne vois pas pourquoi il faille de toute nécessité confier l'éducation civile des Laïcs aux ecclésiastiques.
>
> FRANC-PARLEUR [55].

Quels sont donc ces établissements qui n'ont pas eu l'heur de plaire au clergé? Ce sont les écoles établies sous les auspices de l'Institution royale! On voit tout de suite de quel bois se chauffe ce *Franc-Parleur*. Quant à la somptuosité de nos églises et de nos presbytères opposée à la pauvreté de nos écoles, il est permis là-dessus de croire que, au XIXe comme au XXe siècle, quelques-uns de nos curés ne surent pas toujours éviter certains excès [56]. Ajoutons à la décharge de ces derniers que leurs ouailles, quelquefois vaniteuses, réclamaient souvent une église plus belle que celle

[54] *Ibid.*, 5 novembre 1823.

[55] *Le Canadien*, 26 janvier 1825.

[56] L'abbé Lionel GROULX: *L'Enseignement du français au Canada*, t. I, pp. 112 et 118.

de la paroisse voisine sans trop se soucier de l'état de leur école. Cette sotte vanité n'a jamais favorisé les progrès de l'enseignement au Canada.

C'est un autre journal qui, l'un des premiers, combat la xénophobie en matière d'éducation. Par la plume d'un certain C. Ladreyt [57], il réclame la présence de professeurs étrangers qui relèveront le niveau de notre enseignement et de nos lettres. C'était enfoncer une porte ouverte à deux battants: presque tous nos collèges et séminaires ont compté, à leurs débuts, parmi leurs professeurs, des prêtres ou des religieux de France. On n'ignore pas que, à maintes reprises, les Sulpiciens de Montréal ont demandé aux autorités britanniques la permission de recruter en France des spécialistes dans le domaine scientifique.

L'année 1826 voit naître la *Minerve*. Ce vaillant et robuste journal n'attendra pas d'avoir atteint sa majorité pour aborder d'épineuses questions. Son coup d'essai est un coup de maître. Je ne puis me retenir de citer intégralement un passage vraiment enlevé où, pour la première fois sans doute dans nos annales, on dénonce l'encombrement des professions libérales dans le Canada français de . . . 1827!

> Je voyais, assez récemment, reunis dans une association utile à la société et honorable pour ses membres, la plupart de nos jeunes gens Canadiens. La majeure partie s'en composait de l'élite de la jeunesse des campagnes. Dans ce nombre, l'on ne comptait que des Étudians en Droit, et des Élèves en Médecine. Personne pour le commerce ou l'agriculture. Helas! me dis-je, quel avenir! Les professions auxquelles se destinent ces jeunes gens comptent déjà beaucoup trop de membres. Ils sont hors de proportion avec la population du pays. Combien d'avocats, sans causes, de médecins sans malades, qui n'ont pas les moyens offerts à leurs confrères en Europe, où la littérature et la variété des genres d'affaires assurent une existence quelconque à tout homme laborieux et habile? Les ressources que présentent les places sous le gouvernement nécessitant une abnégation dégradante de principes et de sentimens honorables et indépendans, ne doivent entrer pour rien dans le calcul d'une jeunesse imbue des principes d'une liberté conforme à la dignité de l'homme. Le commerce n'a-t-il pas enrichi prodigieusement un grand nombre de ceux qui s'y sont livrés? mais, me répond-on, le commerce demande des capitaux et ceux qui, parmi nos compatriotes, en possédent ne peuvent se résoudre à nous les confier. Il est vrai qu'il ne serait guères prudent d'abandonner à une jeunesse inexpérimentée des fonds dont elle ne saurait pas faire un usage avantageux, mais pourquoi n'irions nous pas apprendre en Angleterre et aux États-Unis, le commerce, comme nous y allons prendre des leçons en médecine et en chirurgie?
>
> UN BON CANADIEN,
> *Du District de Montréal* [58].

[57] *L'Ami du Peuple*, 1er octobre 1826.
[58] *La Minerve*, 27 décembre 1827.

Texte susceptible de nombreux commentaires! Il prouve tout d'abord que depuis longtemps nous avons dans les moelles la superstition des professions libérales et la phobie du grand commerce. Il jette un jour singulier sur l'attitude de bon nombre de nos intellectuels du siècle dernier à l'égard du fonctionnarisme. Au dire du *Bon Canadien*, accepter un poste officiel équivalait — en 1827 — à une trahison. Pendant de nombreuses années et jusqu'au début du XXe siècle, ne conseillera-t-on pas trop souvent aux jeunes gens de délaisser les prétendues ornières du fonctionnarisme pour se vouer à de grandes causes? C'était là un idéalisme un peu gros et souverainement nocif, puisqu'il avait pour résultat immédiat d'accroître la surabondance des avocats ou des médecins et d'abandonner à d'autres l'administration du pays. Il est vrai que depuis un quart de siècle nous essayons, sans trop de succès, de regagner le temps perdu.

Le texte précité ne mentionne en aucune façon le clergé, mais il le met indirectement en cause: d'où vient donc cette pléthore d'hommes de profession libérale?

La *Minerve* n'a pas fini de sonner la diane pour alerter nos éducateurs et nos lettrés. Quelques mois plus tard, elle soumet à l'attention de ses lecteurs un long article: c'est un examen circonstancié des causes qui ont retardé l'éducation au Canada français.

L'auteur ne s'attarde pas à justifier le titre qu'il a choisi. En guise de preuve, il écrit tout uniment ce qui suit: « Il y a [au Canada français] des paroisses entières sans école; on dit qu'il y a des maîtres sans écoliers; et il est certain qu'il y a des maisons d'école sans maîtres ni écoliers [59]. »

Comment expliquer ces lacunes? Au dire de l'auteur, elles résultent de trois causes: certaines jalousies, la paresse intellectuelle du peuple et l'abolition de l'ordre des Jésuites. Au moment de la suppression des Jésuites en 1773, les moyens d'instruction publique étaient nettement insuffisants au Canada français; ils le sont devenus davantage en 1828, alors que la population est dix fois plus nombreuse. Puis, sur la question des biens des Jésuites, quelques paragraphes éminemment conciliateurs

[59] *La Minerve*, 4 février 1828.

qui respirent le parfum du plus pur loyalisme et d'une entière déférence pour les autorités constituées:

> On peut peut être demander ici pourquoi les biens des Jésuites ne furent pas employés à promouvoir l'éducation, sous quelque régime nouveau. Lors de la suppression de cet ordre en France, des mesures furent prises pour employer une grande partie de leurs revenus, si non tous, à promouvoir l'éducation sous de nouveaux maîtres.
>
> On pouvait s'attendre, avec plus de raison, que la même marche serait suivie sous un gouvernement aussi libre et aussi éclairé que celui de la Grande-Bretagne. Et il est naturel et raisonnable de chercher à connaître pourquoi elle n'a pas été suivie.
>
> Cette omission a dépendu d'un nombre de causes différentes, dont on trouvera un détail au long dans le « Rapport d'un comité spécial de la Chambre d'Assemblée, nommé afin de s'enquérir de l'état de l'éducation dans cette Province », et dans « l'Appendix » à ce rapport . . .
>
> Il faut observer que les rapports que le Gouvernement Britannique et le Roi de France ont eu avec la suppression des Jésuites, sont entièrement différents. Le Roi de France était l'auteur de cette suppression, et avant que de la mettre à exécution, il devait naturellement penser au remède qu'il fallait apporter aux inconvénients qui la suivraient.
>
> Mais le Gouvernement Britannique n'eut point de part à cette suppression: il a trouve l'ordre aboli, et par l'ordre de ceux qui en étaient les supérieurs spirituels. Il trouva donc les biens que cet ordre avaient possédés, sans possesseurs, ou en la possession d'un corps d'hommes qui n'avait plus le droit d'exister. Ces biens étaient comme tous les autres biens qui n'ont pas de possesseurs, et qui, suivant les lois de presque tous les peuples civilisés, deviennent la propriété du souverain.
>
> Cependant, c'est encore un sujet de discussion entre les avocats de savoir, si les biens des Jésuites ne leur avaient pas été donnés seulement ou même principalement, pour le support de l'éducation. On verra les conditions auxquelles ils tenaient leurs biens, dans le rapport dont nous avons parlé. Et autant qu'une personne qui n'est pas accoutumée à des questions de loi, peut en juger, il parait que ces biens avaient été donnés pour divers objets; quelques uns de ces biens avaient été donnés dans la vue de faciliter la conversion des sauvages, d'autres pour l'avancement de l'éducation, et d'autres pour le soutien de l'ordre, en général, sans aucun autre objet particulier . . .
>
> En examinant ces causes avec un œil impartial, il est impossible de pouvoir blâmer le Gouvernement Britannique, on verra au contraire, en examinant le rapport, que le Gouvernement Impérial, quelque lent qu'il puisse paraître à approprier ces biens à l'objet généralement désiré, a toujours refusé avec la plus stricte justice, de les approprier à d'autres objets.
>
> L'ÉTOILE [60].

Voilà donc un réformateur qui réussira peut-être quelquefois à faire trembler les vitres; soyons sûrs que jamais il ne les brisera! Tous convien-

[60] *La Minerve*, 4 février 1828.

dront toutefois que la suppression de l'ordre des Jésuites eut des conséquences douloureuses sur l'enseignement au Canada français.

Un autre « ami de l'éducation » révèle, l'année suivante, les progrès de cette noble cause depuis 1800. La paroisse de Saint-Martin lui semble digne, à cet égard, d'une mention spéciale. Il souligne la générosité d'un particulier dont les revenus n'excèdent pas deux cents francs par an et qui, au cours des dix dernières années, a dépensé quatre mille piastres pour des fins éducatives [61].

Mais voici bien une autre affaire. Trois jours plus tard, dans le même journal, paraît une protestation, la première du genre, si je ne me trompe, qui ait été imprimée au Canada français: un correspondant de Kakouna proteste contre la fondation d'un collège à Kamouraska parce qu'il existe déjà trop de collèges chez nous! La surabondance des collèges dans le Canada français! On ne s'attendait pas à une semblable doléance en 1829! Mais lisez la page suivante et dites-moi si celui qui signe *L'Ami du Pays* (ces chers anciens sont tous des amis de quelque chose: amis de l'éducation, du pays, de la vérité! Il y a de quoi se noyer dans ces flots d'amitiés!) ne donne pas le fonds et le tréfonds de ses doctrines. Si d'autres ont formulé leurs objections en sourdine, lui ne craint pas de les crier sur les toits:

> Puisque nous en sommes, Mr. l'Éditeur, sur l'apropos; savez vous que nous devons des remercimens à notre honorable chambre d'assemblée qui a renvoyé aux Calendes Grecques le projet d'établir, à l'aide de la caisse publique, un Collège à Kamouraska? Nous avons déjà trop de ces soi-disant collèges; sans compter que nous sommes menacés d'en avoir encore d'autres . . . Mr. l'Éditeur, trois bons colléges pour les trois Districts du Bas-Canada, voilà qui est suffisant. Québec et Montréal ont chacun un établissement solide et bien fondé. Tout y est grand. Ceux qui les conduisent ne désirent que propager les sciences dans le pays. Les Trois-Rivières en possèdent un légalement reconnu et qui ne peut parvenir à son but, étant corroboré du poids de l'influence nationale . . . Alors nos petits colléges entreraient dans leur sphère naturelle, vu qu'ils alimenteraient les grands, en leur fournissant des sujets. Semblables aux rivières qui reconnaissent la domination légitime d'un fleuve majestueux en lui portant le tribut de leurs eaux. Assurés de parvenir à leur but, les trois grands colléges ne négligeraient rien pour se procurer d'habiles professeurs et par conséquent les hautes sciences, au lieu d'aller en décroissant, ne feraient que se propager . . .
>
> L'AMI DU PAYS [62].

[61] *La Minerve*, 23 février 1829.
[62] *La Minerve*, 26 février 1829.

Trois grands collèges à Québec, aux Trois-Rivières et à Montréal; de petits collèges dans le reste de la province qui fourniraient des élèves et des professeurs à leurs aînés: voilà la thèse nouvelle. L'auteur du projet voudrait déjà promener la serpe et la hache dans le système d'enseignement qui fonctionne alors avec peine et misère [63]. Et le premier résultat de cette entreprise est de contrecarrer les vues des fondateurs du collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière! Évidemment *L'Ami du Pays* a sa manière d'entendre les progrès de l'enseignement; il se pourrait que ce ne fût point la bonne.

De toute façon un beau débat est amorcé! Débat tonitruant au cours duquel un deuxième correspondant, avec une grâce perverse et à coups d'injures, enlèvera le masque à l'adversaire. Celui qui a protesté contre la surabondance de nos petits collèges ne serait autre que « le vieux Destimauville, un sombre vieillard au cerveau embrouillé ». Jugement bien sévère! Parions que Destimauvile n'y a pas souscrit! . . .

Pourquoi en venir si vite aux gros mots, alors qu'il eût été si facile de rester sur le terrain des principes? Pourquoi s'imaginer qu'on pulvérise mieux un argument en faisant des personnalités! Un bel avenir, hélas! était réservé, au Canada français, à de si tristes procédés que n'excusent jamais de bonnes intentions ou l'excellence d'un but. Mais revenons-en aux éléments du délit:

> MR. L'ÉDITEUR,
>
> À la vue d'une partie de l'écrit *Kakounien* de celui qui *singe* être « l'ami du pays; » à la vue de ses observations erronées touchant les colléges de notre province, mon esprit patriotique s'est éveillé, s'est trouvé mu et agité, et m'a animé d'une juste indignation contre le *singeant* et contre ses inepties . . .
>
> En effet, vu le besoin, le grand, le pressant besoin de répandre l'éducation dans notre province, il est ridicule et absurde d'entendre un écrivain public nous dire, avec prétention et emphase, que « nous avons déjà trop de soi-disant colléges; sans compter que nous sommes menacés d'en avoir encore. » Ce morceau est reconnaissable pour être un lambeau ramassé, l'écrit absurde qui s'est déjà échappé, et est tombé lourdement du cerveau embrouillé du vieux Destimauville. Ce sont-là de ces idées bizares qui se sont détachées de dessous la calotte de ce sombre vieillard qui prétend, mais sans l'ombre de la moindre preuve, que l'éducation est dangereuse . . .

[63] En 1829, il y a deux collèges qui dispensent effectivement l'enseignement secondaire au Canada français: ceux de Québec (1663) et de Montréal (1767). Les collèges de Nicolet (1803), de Saint-Hyacinthe (1811), de Sainte-Thérèse (1825) et de Sainte-Anne (1827) sont encore trop faibles pour donner un puissant rendement.

La multiplicité de colléges augmente la liberté des élèves dans le choix d'un d'entr'eux, et fait naitre, dans les maitres, un esprit de rivalité louable . . .

Mais ce sont nos collèges de campagne, et notablement ceux d'Yamaska, de Chambly, et de St. Anne, qui tourmentent le plus l'esprit charitable de notre généreux ami; c'est-là au moins, le corollaire qui s'échappe, et découle du contexte de son savant écrit. Nos collèges des villes méritent bien, sans doute, notre confiance entière; mais ceux de campagne doivent avoir la préférence sous beaucoup de rapports. Sans parler du système d'éducation ni du plan domestique qu'ils peuvent suivre, nos collèges de campagne, par leur situation isolée en plein air, sont infiniment plus propres à conserver bonne et vigoureuse, la santé des élèves qui y respirent un air pur et sain; qui sont, pour cette raison, bien moins sujets à la maladie; qui ont les esprits animaux excités en une action plus vive . . .

LE MÉDIATEUR [64].

Les esprits animaux! Voilà au Canada une arme nouvelle que l'usure n'avait pas encore émoussée. Invoquer le cartésianisme le plus pur pour l'établissement de collèges à la campagne: surprenante argumentation! En outre, dans l'extrait précité, beaucoup de déclamation; défaut évident qui atteste toutefois une grande sincérité: les blasés, les dillettantes ou les sceptiques ne déclament jamais.

Mais cette déclamation est saupoudrée de propos injurieux qui mettent le feu aux poudres. Un certain *M. P. P.* entre bientôt en lice. Chapeau bas! Chapeau bas! Gloire à cet excellent homme qui ne veut pas, même sur une question déjà brûlante, transiger avec la charité chrétienne . . . et le bon sens. Quelle sagesse et quel à-propos dans ces lignes:

MR. L'ÉDITEUR,

À force de parler et d'écrire sur l'éducation, on est enfin arrivé à des injures qui donnent lieu de craindre qu'on ne laisse là la plume pour prendre l'épée. Moi qui suis naturellement timide, et qui n'aime point la chicane, il m'est venu en pensée (pensée que je crois louable) de travailler à ramener la paix parmi nos champions . . . Je me regarde comme d'autant plus obligé de travailler à la guérison de nos malades, qu'on m'assure que ce sont des personnes respectables, dont la maladie est à un tel degré, qu'ils se traitent de singes et qu'ils se menacent de s'envoyer aux loges. Soyez ce que vous voudrez, Messieurs, Singes ou fous, possédez des têtes plus grosses que vos cervelles ou des cervelles plus grosses que vos têtes: je vous prie par grâce, ne vous fâchez plus, daignez me laisser opérer . . .

Le Passant prétend que rien n'est plus propre à réveiller le goût pour l'éducation que d'écrire beaucoup sur ce sujet. Je suis d'accord avec lui sur ce point. Mais les injures qui n'ont de place nulle part, devraient-elles avoir place dans une pareille discussion? Des êtres raisonnables des zélateurs de l'éducation ne

[64] *La Minerve*, 9 mars 1829.

devraient-ils pas aussi être des modèles de politesse et d'honnêteté ? Les injures ne sont-elles pas toujours les indices certains de la faiblesse de la cause que l'on défend?

M. P. P. [65]

Ces initiales dissimulent quelqu'un qui parle d'or. A le lire, on ressent la joie de celui qui s'éloigne d'une atmosphère de miasmes et respire soudain une bouffée d'air printanier.

Un débat en appelle un autre: ils sont extrêmement contagieux chez les peuples latins. N'avons-nous pas trop de collèges? C'est la question que posait l'*Ami du Pays*. L'éducation donnée dans nos collèges ne paralyse-t-elle pas les aptitudes commerciales de nos gens? C'est la crainte d'un certain *Courant*. Surtout ne me demandez pas ce que signifie ce pseudonyme! Qu'il suffise de savoir que, ici encore, c'est le clergé qu'on vise.

Est-ce le clergé qui répond par la plume d'un *Catholique* de Kingston qui se dit admirateur de l'éducation catholique? J'avoue que cette origine kingstonienne me taquine un tantinet. Fallait-il donc aller si loin pour découvrir le défenseur des collèges du Québec? Ou ne serait-ce pas un petit subterfuge d'un Québécois authentique qui veut en imposer en rendant un témoignage apparemment désintéressé, puisque de provenance anglo-saxonne? Toujours est-il que son article ne manque pas d'habileté.

Il distingue chez l'enfant et l'adolescent trois époques de la mémoire, de l'imagination et du jugement; l'éducation aura donc pour but de cultiver la mémoire d'abord, en second lieu l'imagination et enfin le jugement. « Tel est le principe sur lequel les Jésuites ont basé l'éducation de l'entendement. C'est le même que l'on suit dans les premiers collèges du Canada auquel se sont plus ou moins conformés les collèges établis plus tard [66]. » Suivent quelques aphorismes de Rousseau et de M. de Bonald; étrange compagnie pour Jean-Jacques que M. de Bonald et les Jésuites! Puis une tentative de démontrer qu'une éducation de gentilhomme ne paralyse pas l'esprit de commerce. Enfin, un argument *ad hominem:* si la culture empêche le développement de l'esprit commercial, le « respectable corps de marchands à Québec et à Montréal est donc ignorant »! Et l'auteur de conclure en disant à son interlocuteur: « Faites donc apo-

[65] *La Minerve*, 23 mars 1829.
[66] *Le Canadien*, 21 septembre 1831.

logie à ces Messieurs. » Conseil superflu! Ces excuses ne vinrent jamais. Et messieurs les marchands de Québec et de Montréal ne s'en portèrent pas plus mal!

La même admiration pour le travail éducatif du clergé se manifeste, en 1833, dans un autre journal. L'auteur regrette toutefois qu'on n'ait pas songé à « établir un mode uniforme d'instruction élémentaire ». D'où nécessité de modifier le système d'éducation élémentaire: « Sa constitution actuelle, a (soit dit en passant) beaucoup d'analogie avec celle du conseil législatif qui en théorie promet le bonheur, et le bon gouvernement de cette province, et qui, malheureusement, en pratique, a produit tout le contraire depuis 40 ans [67]. » L'anonymat de l'article cache, à n'en point douter, un adversaire résolu du Conseil législatif, voire un candidat frauduleusement évincé!

Il me tarde vraiment d'arriver à d'importantes considérations sur une réforme de notre enseignement. Rédigées en 1835, elles ne semblent pas vieilles d'un siècle. *Victor* — car l'article est muni de ce pseudonyme encourageant — n'offre à ses compatriotes rien de moins qu'un nouveau cours pour les élèves de nos collèges. En voici les grandes lignes.

Tous les parents — même les parents pauvres — devraient envoyer leurs enfants à l'école primaire. Donc nécessité de l'instruction obligatoire dans le Canada français de 1835. Tandis qu'il préconise cette réforme, *Victor* se doute-t-il qu'il rencontre ainsi la vérité de demain? En outre, nécessité de relever le traitement des instituteurs afin que l'enseignement devienne une carrière véritable; étude des langues anciennes lorsque l'enfant a neuf ans révolus; quatre années de latin au lieu de six; attention accordée aux études commerciales. Puis une réforme radicale dans l'enseignement de la philosophie:

> J'ai conduit les élèves depuis neuf jusqu'à quatorze et les voilà prêts d'entrer en philosophie.
>
> J'en changerais entièrement le système et le langage. Plus de cahiers de logique, de méthaphisique, de moral en mauvais latin. Ce malheureux latin mal appliqué a perpétué dans les écoles la funeste habitude de parler sans s'entendre. Parlons français nous serons forcés d'avoir du sens. Il ne manque pas d'auteurs de notre langue qui peuvent mettre les jeunes gens au fait des procédés et des règles du raisonnement.

[67] *L'Echo du Pays*, 28 mars 1833.

Après ces propos que contresigneraient plusieurs éducateurs du XXe siècle, une critique apparemment badine:

> Ceux qui ont fréquenté plusieurs de nos colléges se plaignent avec raison de l'étroite surveillance et de l'odieuse servitude qu'on leur impose. La plus grande liberté règne dans les académies de l'Union, et les étudians sont aussi moraux que les nôtres, *s'ils ne le sont pas d'avantage*. Il y aurait encore *amélioration*, si on ne chassait plus les élèves pour une amourette ou la lecture d'un roman. Et pour ma part je proteste solennellement contre cette tyrannie odieuse. L'habillement ne devrait pas être non-plus prescrit par des règlemens mais laissé au choix des parens [68] . . .

Déjà le feu couve sous la cendre; déjà même il perce la cendre. Ce *Victor* est l'ancêtre de ceux qui réclament aujourd'hui la disparition du noir dans le vêtement des jeunes filles de nos couvents. La surveillance exercée par nos éducateurs en 1835 était-elle trop sévère? On peut le croire sans être taxé de révolutionnaire. Quant à la moralité de la jeunesse étudiante des États-Unis, on peut également se demander, sans passer pour un traditionaliste excessif, quelle est donc cette liberté américaine tant vantée et si ses adeptes n'en prennent pas souvent la contrefaçon ou la caricature pour la réalité.

L'écrit signé *Progrès*, quelques semaines plus tard, est de la même veine. Cet autre correspondant reproche à nos séminaires de donner une éducation qui ne répond pas parfaitement aux besoins du siècle [69]. Au contraire, répond *L. P.*, les journaux de la province viennent de décerner « de pompeux éloges aux institutions si respectables de Québec, Saint-Hyacinthe, Sainte-Anne et autres [70] ». Réponse d'une extrême faiblesse: depuis quand les propos aimables tenus lors de la lecture des palmarès constituent-ils le critère de la vérité? Également faible, la réponse de *L. P.* à un autre chef d'accusation: l'absence, dans nos collèges, d'éminents professeurs laïcs qui « à des connaissances profondes et étendues joignent la pratique des affaires, l'usage du monde, l'esprit d'entreprises [71] ». Il eût été facile de rétorquer que le traitement minimum accordé à ces professeurs laïcs eût ruiné nos institutions enseignantes. Mais le pauvre *L. P.* se garde bien de recourir à un argument si simple. Voyez-le

[68] *L'Echo du Pays*, 24 septembre 1835.
[69] *Le Canadien*, 29 novembre 1835.
[70] *Ibid.*, 8 janvier 1836.
[71] *Ibid.*, 29 novembre 1835.

s'embourber dans le maquis de considérations générales pour aboutir à cette évidente constatation que les arts libéraux et les arts mécaniques sont à la société ce que l'âme et le corps sont à l'homme. Voyez-le surtout s'emporter sans raison contre celui qui réclame, au Canada français, au moins une maison à laquelle serait assignée la tâche de former des hommes d'affaires et des industriels.

> Honte à qui veut réduire une nation à de grossiers artisans ou industriels, au détriment des facultés intellectuelles, et des arts libéraux où l'homme exerçant noblement son génie, s'élève au degré qui convient à sa dignité . . . Oui sans doute, que les arts mécaniques et industriels reçoivent tout l'encouragement possible, comme une source d'aisance et de prospérités matérielles pour un peuple; mais n'oubliez pas que ce genre de prospérité n'est que secondaire, et qu'il ne saurait jamais être la base essentielle et constitutive d'une société civilisé [72] . . .

Qui veut trop prouver ne prouve rien. Depuis 1836, la primauté du spirituel a constitué le thème de maintes dissertations et de maints discours. Pendant que nous méditions sur cette évidente vérité, des étrangers s'emparèrent de notre sous-sol, de notre commerce, de nos cours d'eau et de nos forêts. En peu de temps, nous sommes devenus le charbonnier qui n'est plus maître en sa maison.

Encore un exemple de l'importance que les Canadiens français, à la veille de l'insurrection, attachent à la question de l'enseignement: il s'agit d'une circulaire émanant d'un comité spécial nommé à une assemblée tenue à Montréal en septembre 1836.

Convaincus que, sans l'éducation, nos lettres et nos arts demeureront toujours à l'état embryonnaire, animés de sentiments charitables à l'endroit de leurs compatriotes, les membres du comité spécial entendent bien ne rien négliger pour hausser le niveau intellectuel du Canada français.

Les États-Unis et la Prusse ont retenu, à ce sujet, leur attention. Mais ils sentent que tous leurs efforts resteront infructueux s'ils n'obtiennent, au préalable, le concours effectif du peuple de la province. Du clergé, le comité attend un puissant secours.

> Persuadé que l'éducation doit avoir la religion pour base, [le comité] désire conserver aux pasteurs spirituels ce degré salutaire d'influence qu'ils ont

[72] *Le Canadien*, 8 janvier 1836.

> exercée jusqu'à présent avec tant d'avantage sur l'éducation du peuple. Il apprécie à leur juste valeur les efforts presque uniques du clergé dans la cause de l'instruction [73].

Quant à l'action gouvernementale, elle ne saurait être efficace sans la collaboration du clergé et du peuple. Ainsi mobilisées, les forces vives du Canada français seront en mesure de déployer une saine et nécessaire activité. Cette circulaire est munie des signatures suivantes: T. Peltier fils, président; Chs Mondelet et T. S. Brown, secrétaires.

Le dernier texte important sur l'éducation au Canada français avant l'insurrection semble bien être la vaste synthèse d'Amury Girod; la *Minerve* en régala ses lecteurs pendant plusieurs semaines de l'automne de 1837.

Fantoche dans l'art militaire, Amury Girod mérite d'être pris au sérieux lorsqu'il disserte sur l'enseignement. Il n'aime ni les Anglais ni le Gouvernement britannique. En outre, il est protestant et ne saurait donc être taxé de partialité à l'égard des catholiques canadiens-français. Mais son protestantisme est à peu près dépourvu d'œillères. Il n'a pas le virus anticatholique dans les moelles. Lui-même le déclare avec une belle assurance:

> Je dois prévenir le lecteur que je suis protestant; mais protestant tellement dans toute la force du terme, qu'aucune prédilection en faveur de mes coreligionnaires ne saurait m'empêcher d'être impartial envers ceux qui suivent une autre croyance [74].

Un protestant qui porte, en 1837, un jugement sur l'œuvre éducatrice du clergé canadien-français: voilà qui n'est pas banal. Hâtons-nous d'examiner à la loupe ce témoignage peut-être unique en son genre.

Après l'historique circonstancié de l'enseignement au Canada depuis la conquête jusqu'à 1837, Amury Girod se gausse de la vanité de certains Anglo-Saxons, « mignons de l'administration locale » qui ne souffrent pas, certes, du complexe d'infériorité. Ce sont eux surtout qui déplorent la prétendue ignorance des Canadiens français. Or, affirme Girod, le Ca-

[73] *La Minerve*, 19 décembre 1836.
[74] *La Minerve*, 12 octobre 1837.

nadien est intelligent. « Il a des talents qu'on a étouffés [75]. » Suit une longue liste de ce que l'on pourrait appeler les étouffements officiels!

Au cours de son exposé, Amury Girod se heurte fatalement à la question de l'enseignement religieux. Ce protestant va-t-il profiter de l'occasion pour voir nos insuffisances avec des verres grossissants? L'obscurantisme légendaire — en certains pays protestants — du haut clergé catholique, Girod va-t-il nous en donner une édition nouvelle, revue et considérablement augmentée? Oh! que non pas! Le plus bel hommage apporté, par l'intermédiaire de nos journaux, pendant le premier tiers du XIXe siècle, à l'œuvre éducatrice de notre clergé n'émanerait-il pas du protestant authentique répondant au nom d'Amury Girod? Je l'ai cru après avoir lu la magnifique page que voici:

> Parmi les 38 colléges, académies ou couvens destinés à l'éducation de la jeunesse, ceux de Québec, Ste-Anne, Nicolet, Chambly, Saint-Hyacinthe et le Séminaire de Montréal, sont les principaux. Je peux dire que tous les colléges catholiques et grand nombre d'écoles élémentaires doivent leur existence aux efforts du clergé seul ou à sa coopération zélée. Il a soutenu en partie et encouragé l'éducation autant que ses épargnes l'ont permis. Les noms des révérends MM. Girouard, Mignault et Painchaud, fondateurs des colléges de St-Hyacinthe, Chambly et Ste-Anne, se sont élevés des monumens qui rappelleront leurs noms vénérés aux générations les plus éloignées. Le séminaire de Québec subsiste par une fondation purement ecclésiastique; le revenu de ses bien-fonds suffisent avec celui des pensions alimentaires des élèves à payer les frais de l'éducation qu'on y donne. Plusieurs de ses professeurs p. e. MM. Demers et Holmes sont distingués par leur érudition, et beaucoup d'excellens livres élémentaires ont été publiés par eux. Cette institution a encore le grand mérite de marcher avec les progrès du siècle et d'abandonner tout mode d'instruction dès qu'une meilleure méthode se présente. C'est à ma connaissance le seul établissement où la musique n'est pas considérée comme un simple amusement, mais où l'on a compris sa haute importance comme moyen d'éducation . . .
>
> Après avoir énuméré tout ce que le clergé catholique a fait pour l'éducation, je regrette de ne pas pouvoir en dire autant du clergé protestant et nommément de celui de l'église établie d'Angleterre, qui est si généreusement contenue [soutenue?] par la métropole, si richement dôté par le Gouvernement. Il n'y a pas un seul établissement semblable à ceux que je viens de citer, qui lui doive son existence. Il y a en effet d'excellentes institutions protestantes, mais elles sont la propriété d'hommes privés, comme celles du Dr. Wilkie et de Mr. Shadgett à Québec. Le collège McGill à Montréal même est l'œuvre de la bienveillance particulière de Mr. James McGill [76] . . .

Ces lignes émouvantes sont comme le bouquet placé sur le pupitre

[75] *Id.*, 14 septembre 1837.
[76] *La Minerve*, 2 octobre 1837.

du prêtre-éducateur d'autrefois. Bouquet de modestes fleurs assurément. Bouquet d'immortelles [77]!

* * *

A l'automne de 1940, après le désastre, le maréchal Pétain dit cette dure vérité à ses compatriotes: « Il y avait à la base de notre système éducatif une illusion profonde: c'était de croire qu'il suffit d'instruire les esprits pour former les cœurs et pour tremper les caractères. Il n'y a rien de plus faux et de plus dangereux que cette idée [78]. » Cette erreur et ce danger, le Canada français a toujours su l'éviter. Le clergé canadien-français du XIXe — comme celui du XXe siècle — a toujours veillé avec un soin jaloux à la formation morale des étudiants confiés à sa garde.

A-t-il réussi à édifier un parfait système d'enseignement? Il serait naïf de le croire. Toutes les citations précédentes pourraient se répartir en deux catégories bien distinctes: les textes des admirateurs et les textes des critiqueurs. Cette double catégorie existe encore: les Canadiens français de 1800 et de 1942 se ressemblent donc comme des frères!

Parmi les accusations lancées, depuis 1800 jusqu'à 1837, contre l'enseignement au Canada français, plusieurs furent fondées, d'autres furent vaines, d'autres enfin furent forgées par la mauvaise foi et colportées par ignorance. Avons-nous donc tellement changé depuis un siècle?

De tous les spécialistes et les amateurs qui ont écrit dans nos vieux journaux sur l'enseignement, combien peu ont insisté sur l'importance de l'éducation familiale et sur les devoirs des parents de collaborer d'avance à l'œuvre du maître. Décidément, ces éducateurs et nous sommes pétris de la même argile.

Il faut bien reconnaître la lacune fondamentale de tous ces anciens journalistes, amis de l'éducation. Tous veulent aller de l'avant; ils le clament à qui mieux mieux. Ne font-ils pas souvent songer à ces basses d'opéra comique qui dominent le chœur et répètent d'une voix de stentor: « Marchons! » sans avancer d'une semelle! Il s'est peu souvent ren-

[77] Ceux qui veulent mieux connaître quelques-uns des sacrifices héroïques que le clergé canadien-français s'est imposés pour répandre l'instruction dans le Québec, après la conquête, devront lire les pages 156 et 157 du tome premier de l'ouvrage de l'abbé L. GROULX, *L'Enseignement français au Canada*.

[78] Maréchal PÉTAIN, *L'Education nationale*, Comité France-Amérique, Editions Fernand Sorlot, 1940, p. 13.

contré quelqu'un pour passer des théories aux actes: avouons tout de suite qu'une législation subtile et savante constitua, pendant trop longtemps, un insurmontable obstacle aux volontés des réformateurs.

Au cours de cette longue enquête, nous avons toutefois glané de nombreux épis qui attestent la fécondité relative d'un tiers de siècle prétendu inculte. Encore une vingtaine d'années — un moment dans la vie d'un peuple— et l'enseignement au Canada français reposera sur des fondements beaucoup plus solides. Encore une vingtaine d'années, et les lettres canadiennes connaîtront leur premier essor véritable avec l'École romantique de 1860.

Séraphin MARION.

Discipline et volonté

Dans l'avant-dernière livraison de la *Revue* [1], j'amorçais le délicat problème de la responsabilité de nos éducateurs. Mon intention n'était pas, comme certains l'ont pu croire, de disculper sans réserve l'école et ceux qui la dirigent, ni de passer au bleu la conscience des maîtres et des instituteurs pour rejeter toute la responsabilité de l'éducation sur les parents et la famille. J'ai seulement voulu poser quelques jalons, énoncer quelques idées fort simples, mais qui sont de nature, pourvu qu'on ne s'en départisse pas, à infuser aux jugements qu'il nous est souvent donné d'entendre plus d'équilibre, de souplesse, de modération.

Ces idées, les voici, pour mémoire: 1° connaître, s'assimiler la doctrine de l'Église en matière d'éducation avant toute autre; 2° user en tout de beaucoup de discernement et de largeur de vue; 3° tenir compte que l'éducation d'un être humain est une tâche immense; 4° ne pas omettre de considérer attentivement tous les aspects du problème; 5° les effets dûment constatés — revers ou succès, — les rattacher à leurs véritables causes.

Ces remarques générales n'étaient dans mon esprit qu'un indispensable préambule à celles que je présente aujourd'hui sur la formation de la volonté. Dans l'entre-temps, il s'est tenu à Montréal, fin juin, un grand congrès d'éducateurs qui a mis à l'étude le sujet suivant: l'éducation du caractère. De ce congrès on a dit beaucoup de bien; certaines conférences ont été transmises par Radio-Canada; la presse a fourni de brefs rapports des principaux travaux; bientôt sans doute ils seront réunis en volume. Heureuse initiative. Si on a suffisamment discuté chez nous cette question, on a certainement trop peu écrit sur le sujet. Par exemple, dans ses magnifiques *Tables générales des XXVI premières années* que vient de publier l'*Enseignement secondaire* [2], on ne trouve que deux articles sur

[1] *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1942, p. 139-152.
[2] Voir numéro spécial, mai 1942.

la formation de la volonté; le premier du R. P. C. Lamarche, s. j., *La part de la volonté en éducation* (vol. XIV, p. 286), le second de M. L. Lamontagne, *L'éducation de la volonté* (vol. XVI, p. 418). A ce thème il convient toutefois de rattacher l'article du R. P. M.-Albert, o.f.m., *La crise de l'autorité dans les collèges* (vol. XIII, p. 392) et celui du R. P. A. Tanguay, s. j., *Personnalité des jeunes et habitudes* (vol. XX, p. 171). Somme toute, ce n'est pas beaucoup. Ajoutons en hâte que ces études, plus opportunes, plus nécessaires que jamais, se poursuivent. Bien que l'emballement ne soit pas, règle générale, notre fort, et que, par tempérament ou accoutumance, nous soyons plutôt traditionalistes et conservateurs, un mouvement de réforme, d'adaptation, d'assouplissement dans la discipline se fait sentir, qui, pour aboutir à bien, doit s'inspirer des saines données de l'expérience, des besoins du milieu, mais surtout d'une psychologie objective.

Les présentes notes étaient en maturation avant le congrès. Seront-elles un simple écho, répétition de la chanson ou modulation nouvelle? A ceux qui auront eu la patience de les lire d'en juger.

* * *

La formation de la volonté, inutile d'insister sur son importance primordiale; c'est connu, sinon toujours compris ou vécu. Après la formation chrétienne ou proprement surnaturelle, elle doit tenir la place d'honneur, être le premier objet de nos préoccupations. Parce que c'est la volonté et le cœur qui donnent à l'homme sa vraie valeur d'homme, notre vie étant toujours au niveau de nos amours, elle passe évidemment, dans l'ordre de dignité ou d'excellence, avant celle de l'esprit. Je dis bien: dans l'ordre d'excellence, car, dans le temps, il ne saurait être question de compartimenter l'éducation comme une jardinière compartimente ses plates-bandes ou son parterre. Une leçon de grammaire à expliquer, un problème de géométrie à résoudre ne sont pas en réalité et ne doivent pas essayer d'être seulement une gymnastique intellectuelle; ils sont en même temps un exercice de volonté, puisque c'est elle qui est le ressort caché de toutes nos actions conscientes. Un acte de vertu — charité, justice, humilité, obéissance — jaillit de la volonté et du cœur comme de son réservoir immédiat, à fleur de terre, mais il tire sa sève, plus profondément, de l'esprit; il s'imprègne lui-même tout entier de bon sens, de rectitude et

d'intelligence; si bien que, règle normale, une action qui ne s'accorde pas d'abord avec le bon sens, une action qui n'est pas raisonnable, ne saurait procéder de la vertu; elle peut en conserver toutes les apparences, comme la rayonne ressemble de près à la soie naturelle, elle n'en possède de fait que l'artifice; c'est un ersatz de vertu [3]. Qu'enfin on se livre à un jeu quelconque, ce ne sont pas seulement les jambes et les muscles, les bras et les yeux qui entrent en activité; c'est l'âme elle-même qui se trouve du coup en ébullition avec le sang. Ainsi donc, par le truchement de l'intelligence et de la volonté, qui en sont les facultés propres, les antennes, tout finalement se répercute dans l'âme, tout s'y compénètre admirablement, tout s'y harmonise; et quelle que soit la corde de mon être que je touche de l'archet, c'est tout l'instrument qui par son âme vibre et chante.

Je dirai davantage. S'agit-il d'activité intellectuelle, vertueuse ou sportive, si je suis chrétien, et je le suis de pied en cap, le chrétien qui est en moi, n'en devrait jamais être absent; il se doit de donner à toutes ses actions, plus ou moins explicitement, la trace de leur origine, d'imprimer sur chacune d'elles sa marque de fabrique, de l'imbiber de christianisme. Plus encore que l'âme à l'état de nature ou l'âme telle que la connaît le philosophe, l'être surnaturalisé par la grâce reste profondément un: un par le principe divin qui s'est saisi de lui et qui l'anime, un par la fin concrète vers laquelle il doit tendre et qui n'est autre que l'éternelle possession de Dieu. Entre ce principe et cette fin doit s'inscrire toute son activité. Avec Pie XI qui a écrit: « Le sujet de l'éducation chrétienne, c'est l'homme tout entier: un esprit joint à un corps, dans l'unité de nature, avec toutes ses facultés naturelles et surnaturelles, tel que nous le font connaître la droite raison et la Révélation [4] », les auteurs les plus neutres ne

[3] Que les partisans de la facile médiocrité, de la vertu bourgeoise, n'aillent pas si tôt chanter victoire et conclure que les actions extraordinaires des saints, qui nous semblent hors des limites du bon sens et de la prudence humaine, ne soient pas des actes de vertu. Ils le sont, et de façon éminente. Ils nous semblent extravagants à nous, myopes; en fait ils ne sont qu'extraordinaires, ce qui est bien différent. Ces actes en effet qu'on appelle héroïques ne sont pas opposés ou contraires à la raison — *contra rationem rectam*, — ils sont plutôt au-dessus de la raison — *supra rationem* — et procèdent d'une sagesse supérieure à la sagesse humaine, la sagesse divine communiquée à l'âme chrétienne par l'Esprit de toute sainteté. Gardons-nous par conséquent de juger trop vite et de traiter de pieuse exagération, quand ce n'est pas d'insanité, tout ce qui se conjugue mal avec notre étroit et terrestre point de vue; mais gardons-nous aussi, avec autant de soin, de prendre pour d'authentiques inspirations du Saint-Esprit les sursauts de la sensibilité et les chatoiements d'une imagination débridée. Contre les dangers de l'illuminisme il n'y a qu'un préventif efficace: la soumission à un guide éclairé, compétent.

[4] Encyclique *Repræsentanti in terra* du 31 déc. 1929. Paris, Bonne Presse, p. 25.

cessent de proclamer: « It is *the whole* man that comes to school »; or, on ne sectionne point l'homme sans l'amoindrir ou sans lui donner la mort. L'éducation non plus [5].

* * *

L'éducation de la volonté étant de tous les instants, il n'est point d'heure qui lui soit spécialement réservée. Toutefois il est entendu qu'aux yeux de tous les éducateurs le règlement ou la discipline extérieure joue un rôle considérable, si ce n'est pas le premier. Or, en ce qui concerne la discipline, nous voyons se dessiner depuis quelques années surtout, dans les maisons d'éducation du Canada français, un mouvement d'adaptation, une tendance à l'assouplissement des cadres rigides qui ont prévalu jusqu'à date. Le mot fatidique a été prononcé: « Le collège n'est pas un noviciat. » Les élèves, eux qui ont toujours le mot pittoresque, disent: caserne ou prison.

Dans un petit livre fort intéressant qu'on vient de réimprimer, *Le Saint-Esprit et l'Éducation*, le R. P. Rutché, C.S.Sp., a bien analysé l'esprit des deux courants en présence: « Nous ne sommes pas loin, écrit-il, d'avoir en éducation, deux partis: les conservateurs et les libéraux. Les uns se disent les gardiens jaloux de la tradition, celle-ci n'étant que de l'expérience accumulée et ayant par conséquent subi l'épreuve des faits; les autres prétendent qu'il y a progrès à réaliser; que les générations se suivent et ne se ressemblent pas; qu'une certaine orientation nouvelle s'impose avec plus de latitude et quelque mesure de « laisser passer et de laisser faire ». On en est arrivé à pouvoir citer des maisons d'éducation où, comme on dit, les méthodes sont serrées, et d'autres, où l'on accorde aux enfants beaucoup de liberté. Les parents, eux-mêmes désorientés, se déterminent au petit bonheur: ceux qui flattent et adulent leurs enfants les placent dans les institutions à système « large »; ceux qui, au con-

[5] Notons au passage que ce principe, si cher aux pédagogues neutres, est, pour quiconque admet l'existence d'une âme spirituelle et immortelle, l'un des plus forts arguments qui soient contre l'école neutre. Pour peu qu'ils admettent cette indéniable vérité, ils prononcent eux-mêmes, par l'affirmation de ce principe, leur propre condamnation. Mieux encore que les vérités abstraites, les brutales leçons que nous donne la dictature hitlérienne démontrent les *avantages* (!) de l'école sans religion. C'est lord Halifax qui disait: « On comprend de plus en plus que la religion est l'essence, le fondement du caractère, l'élément vital de l'enseignement et le facteur déterminant dans la formation du caractère » (cité par Son Eminence le card. Villeneuve, à Toronto, le 18 avril 1941, discours à l'Empire Club).

traire, gardent quelque goût pour la raideur militaire, les mettent dans les maisons « vieux genre [6] ».

Telle est la déposition. Avant de prononcer le verdict, une observation préliminaire. Malgré les étonnants progrès de la science moderne, malgré ses merveilleuses découvertes, retenons qu'il n'existe point de régime idéal, parfait, si ce n'est dans les livres, les manuels de pédagogie et le cerveau des gens qui se contentent de spéculer. L'homme d'Aristote nous désenchante moins que l'homme de la rue, en chair et en os. Au concret, nous vivons en condition d'humanité et d'humanité déchue; or, en pareil état, l'ivraie germe nécessairement à côté du bon grain. « Toute action complexe est imparfaite », écrit André Maurois dans *Un Art de Vivre* [7]. Et pour le démontrer il rappelle un passage de Bernanos: « Dans le beau livre de Georges Bernanos, le *Journal d'un curé de campagne*, un vieux curé essaie de faire comprendre à un jeune prêtre qu'un saint lui-même ne pourrait faire d'une paroisse une assemblée de justes. Pour éclairer d'une image sa pensée, ce vieillard raconte l'histoire d'une sacristine belge qui voulait que l'église du village reluisît comme un parloir de couvent. « Ah! elle était travailleuse la satanée petite vieille! Elle astiquait, elle cirait, elle frottait. Chaque matin, bien entendu, elle trouvait une nouvelle couche de poussière sur les bancs, un ou deux champignons tout neufs sur le tapis du chœur, et des toiles d'araignée, ah! mon petit, des toiles d'araignée de quoi faire un trousseau de mariée! » La sacristine ne se décourage pas; elle balaie; elle arrose. Et la mousse commence de grimper le long des colonnes. Les dimanches viennent, qui salissent l'église, et les fêtes qui finissent par tuer la bonne sœur. « En un sens, conclut le Doyen, c'était une martyre, on ne peut soutenir le contraire. Son tort, ça n'a pas été de combattre la saleté, bien sûr, mais d'avoir voulu l'anéantir, comme si c'était possible . . . Une paroisse, c'est sale forcément. »

A nous aussi, éducateurs, il est permis d'être martyrs de notre tâche, mais, si possible, avec moins de naïveté que la sacristine belge dont parle Bernanos. Pour savoir comment procéder en éducation, il n'est pas sage de s'enfuir au désert et là, dans la solitude et le silence, de construire un

[6] J. RUTCHÉ, C.S.Sp., *Le Saint-Esprit et l'Education*, Paris, Desclée, 1928, p. 82-83.

[7] A. MAUROIS, *Un Art de Vivre*, Paris, Plon, 1939, p. 180.

système idéal, de la façon dont un Kant et un Hégel imaginèrent leur philosophie, un moule irréprochable, parfait, auquel on s'évertuera par la suite de conformer le sujet en cause, comme faisait l'antique bandit Procuste avec ses pauvres victimes qu'il étendait sur son lit de torture; il importe, au contraire, de connaître d'abord la nature du sujet à éduquer, sa structure intime, son mécanisme ou son fonctionnement psychologique. Après quoi on cherchera ou, s'il le faut, on confectionnera le moule où le sujet pourra évoluer, se développer, s'épanouir conformément aux exigences de sa constitution et de ses virtualités. Procéder d'une autre manière, c'est mettre l'écran en arrière du projecteur et, par conséquent, se vouer à ne rien voir.

Formation est en effet synonyme de culture. Or, n'est-il pas évident qu'en toute culture intelligente et raisonnée les moyens mis en œuvre doivent s'adapter le mieux possible à la nature et aux besoins du sujet à cultiver? On ne modifie pas, même à gros renfort d'esprit ou d'imagination, la constitution métaphysique d'un être ni ses conditions essentielles d'existence et d'opération. L'homme est l'homme, la volonté est la volonté; l'un et l'autre ont une essence propre qui leur vient de Dieu et toutes les spéculations des philosophies hétérodoxes n'y changeront rien. Certes je ne nie pas les différences accidentelles; pas plus qu'on ne trouve deux individus identiques, ne rencontre-t-on deux volontés absolument semblables; le fond commun cependant ne varie pas avec les individus et c'est de lui seul que je dois tenir compte pour énoncer la loi générale qui préside au fonctionnement d'un être. La règle d'or en éducation consiste donc à prendre le sujet tel qu'il est et à lui donner un régime conforme à ses exigences ontologiques, à ses aptitudes d'être intelligent, raisonnable, libre, élevé à l'ordre de la grâce, mais entaché du péché originel et de ses suites fâcheuses. Cela s'appelle être objectif, parce que c'est soumettre son esprit au réel; cela s'appelle aussi être pratique, parce que seules les méthodes qui s'inspirent de ces principes peuvent aboutir à des résultats qui en seront bel et bien les fruits naturels.

Quant à l'adaptation particulière d'un régime donné, c'est affaire de prudence, comme c'est affaire de prudence pour un médecin de traiter non pas une maladie, mais un malade. Malheureusement, cette adaptation personnelle, la seule qui soit efficace au maximum, devient très difficile

sinon impraticable, dès qu'on a affaire à un groupement plus ou moins considérable et non plus à un individu. C'est pourquoi dans une classe, qu'on le veuille ou non, il y a nécessairement des sacrifiés; tandis que la queue traîne misérablement, la tête ne demande qu'à marcher et s'ennuie à mourir sur place; c'est au maître que revient de sauvegarder le bien commun; cette lacune, les meilleures méthodes ne pourront jamais la combler totalement; à moins de revenir au préceptorat, ce qui est une utopie, il faut se résigner à des sacrifices de ce genre. Cette observation vaut également pour la formation morale.

* * *

Il n'existe point, c'est entendu, de régime idéal; toutes nos œuvres sont entachées de nombreuses imperfections. Mais enfin, puisqu'on ne peut se passer de discipline, il faut opter. Doit-elle être large ou serrée? Pour éliminer toute équivoque, est-il besoin de souligner que je distingue discipline large de *libéralisme pédagogique,* qui suppose, comme principe fondamental, la bonté native de l'homme, et qui, par l'intermédiaire de Jean-Jacques Rousseau, dérive directement de la réforme protestante? De même, je ne confonds pas discipline serrée avec *autoritarisme,* qui est une caricature, un abus de l'autorité, et qui s'inspire d'un pessimisme outrancier sur l'état de l'homme déchu. Ce sont là deux positions extrêmes, également fausses: la première voit tout en rose, l'autre ne porte que des lunettes noires. Entre ces extrêmes, il reste bien des demeures habitables sans danger d'encourir l'anathème; libre à chacun de manifester ses préférences et de fixer raisonnablement son choix.

A la question posée, voici maintenant ma réponse en deux propositions. D'abord, ni l'une ni l'autre méthode ne valent quoi que ce soit pour former la volonté, à moins que le sujet ne réagisse lui-même vitalement, et que de cette discipline, plus ou moins restrictive, qui lui est imposée de l'extérieur, il ne fasse, par une acceptation et une soumission volontaires, sa propre règle de vie. En second lieu, l'une et l'autre tendance sont toutes deux très bonnes et peuvent donner d'excellents résultats à condition que ce joug plus ou moins pesant de la discipline, le sujet l'accepte et s'y soumette volontairement. Au fond, ces deux propositions n'en font qu'une; ce sont deux formules, l'une négative, l'autre

positive, pour exprimer une même idée. Elles veulent signifier que l'élément primordial, indispensable, essentiel de la culture de la volonté, comme du reste de toute culture, c'est la réaction intérieure, vitale du sujet, et que sans elle il n'y a pas de véritable éducation possible.

Ne confondons pas, de grâce, éducation et plastique. On ne forme pas un corps, un esprit, une volonté, une conscience, un cœur d'homme comme on façonne une statue, un marbre. Toute éducation se fait par intussusception et par assimilation vitale. A quoi bon gaver un enfant de lait si son estomac indisposé se montre réfractaire au lait? A quoi bon parler, se morfondre en explications, si Pierrot, par son imagination, est au cinéma ou court les rues? Et de quel profit peut être pour la volonté l'exécution purement matérielle et machinale, sous l'empire de la contrainte morale ou physique, de mouvements où le jeune homme, bien plus agi qu'agissant, fait figure d'automate? Je n'en vois guère. Tout au plus, ces manœuvres forcées pourront briser une tête dure, casser un caractère d'acier; mais si cet assujettissement extérieur ne fait que provoquer la révolte, les ressentiments internes, intensifier la pression qui bientôt fera éclater les parois de la chaudière, qu'aura-t-on gagné par ce beau déploiement d'autoritarisme, par cette dictature? Rien, à coup sûr, pour le bien de la volonté.

« Il ne faut jamais oublier, écrit M. Maurice Lebel, que l'éducation, les élèves ne la reçoivent point, elle est incommunicable par nature; loin de la recevoir, ils la créent eux-mêmes. Ce n'est pas le maître qui les forme, ce sont eux qui se forment sous sa direction et sous sa responsabilité [8]. » Ceci est dit de la formation intellectuelle; c'est doublement vrai pour la culture de la volonté qui est en nous la faculté maîtresse de tous nos mouvements, le siège de notre libre arbitre. Veut-on un autre témoignage? Parlant de la conscience, le R. P. Charmot recommande: « Ne confondons pas la formation de la conscience avec l'envoûtement de la conscience. Celle-là est intérieure; celui-ci est extérieur. Celle-là se fait par réflexion personnelle et adhésions vitales, par une sorte de conviction lente et paisible; celui-ci est l'effet de la magie et d'une terreur passive: on le subit; on y perd la raison et la liberté [9]. » Bien naïf cependant qui

[8] Maurice LEBEL, *Suggestions pratiques sur notre enseignement*, Ottawa, 1929, p. 30.

[9] François CHARMOT, s. j., *L'amour humain*, p. 105-106.

croirait que cette méthode dite active est une découverte de la pédagogie moderne; il y a beau temps qu'elle a trouvé son docteur en saint Thomas d'Aquin, qui la tenait lui-même de Socrate et d'Aristote, car ce n'est pas autre chose que le Docteur angélique explique dans ses lumineux articles de la *Somme théologique* sur le magistère humain et dans son traité des vertus [10].

La dictature est donc une hérésie en pédagogie comme en politique. Mais pour éviter un abîme, prenons garde de ne choir dans un autre et, en revendiquant le noble et dangereux privilège de la liberté humaine, évitons de prêcher ou de laisser s'infiltrer dans la pratique le libéralisme ou le naturalisme justement dénoncé par Pie XI; naturalisme que l'on trouve, dit-il, dans « ces systèmes modernes, aux noms divers, qui en appellent à une prétendue autonomie et à la liberté sans limite de l'enfant, qui réduisent et même suppriment l'autorité et l'œuvre de l'éducateur, en attribuant à l'enfant un droit premier et exclusif d'initiative, une activité indépendante de toute loi supérieure, naturelle et divine, dans le travail de sa propre formation . . . Ce sont encore ces novateurs qui ont coutume de donner par mépris à l'éducation chrétienne les noms de « hétéronome », « passive », « arriérée », tout simplement parce qu'elle se fonde sur l'autorité et la loi de Dieu. Ces malheureux s'illusionnent dans leur prétention de « libérer l'enfant », comme ils disent. Ils le rendent bien plutôt esclave de son orgueil et de ses passions déréglées [11]. »

Il est certain, comme l'affirme Monsieur Victor Barbeau « que l'âme a besoin d'une certaine latitude, d'une certaine indépendance pour apprendre à se gouverner elle-même [12] », et qu'à force de comprimer le jeune homme on peut miner en lui tout esprit d'initiative, émousser sa personnalité, en faire un mollusque, un invertébré; oui, ce danger existe, personne ne le nie. David se sentait bien mal à l'aise avec cette pesante armure que lui avait prêtée Saül pour aller combattre Goliath; il n'était plus lui-même; c'est à peine si ce jeune, vigoureux et alerte berger pouvait mettre un pied devant l'autre. Aussi se débarrasse-t-il de tout cet en-

[10] *Somme théologique*, I, q. 117, a. 1; de Veritate, q. XI, a. 1. — Lire aussi P. SCHWALM, O. P., *L'Action intellectuelle d'un maître d'après S. Thomas*, dans la *Revue Thomiste*, juillet 1900. — Sur les vertus, voir I-II, q. 49-67.

[11] Encyc. *Repræsentanti in terra*, p. 26-27.

[12] Victor BARBEAU, *Mesure de l'homme*, conférence prononcée à Hull au mois de janvier 1942 (voir *Propos scolaires*, Hull, 1942, p. 238).

combrant fatras, de son glaive trop long et reprend-il sa bonne vieille fronde de gamin des champs. Elle lui suffit pour se retrouver lui-même et pour terrasser Goliath. Lazare non plus ne se sentait pas à l'aise dans ses bandelettes qui lui coupaient les jambes et la respiration. C'était un accoutrement de mort; maintenant qu'il vit, le Seigneur ordonne qu'on l'en délivre.

En quoi consiste cette latitude relative dont l'âme a besoin? Sans doute, dans une certaine liberté d'action, dans un certain affranchissement de cadres trop rigides, trop étroits, trop étouffants, trop méticuleux. Ce ne sont là que des conditions climatologiques, des adjuvants extérieurs — on n'en peut nier la très considérable influence, — car c'est au for interne que le vrai drame se joue. Aussi je demande: cette latitude relative, est-ce que, indépendamment de tout régime, l'âme ne la trouve pas d'abord et avant tout en elle-même, dans cet inviolable pouvoir qu'elle possède de *se* déterminer selon son gré, de réagir vitalement dans le sens qu'elle veut, d'accepter ou de refuser pour son propre compte toute proposition ou tout ordre venus du dehors? Se former, répétons-le, c'est réagir vitalement. Or, pour la volonté, cette réaction vitale, c'est l'exercice même de sa liberté, au plus intime de son être, son château fort, son imprenable citadelle. Ce qui par conséquent importe le plus dans la culture de la volonté, est-ce cette liberté extérieure, de mouvement, de déplacement, de simple exécution? Non, c'est la souveraineté intérieure, c'est la capacité de consentir ou de ne pas consentir qui ne peut être violentée par aucun être humain, pas même par un ange ni par Dieu. A condition qu'on ne se contente pas de le subir passivement, en esclave, mais qu'on l'accepte de bon gré, intérieurement, le régime le plus serré, le régime militaire lui-même devient excellent fourbisseur de volontés et trempeur de caractères.

A cet énoncé l'histoire militaire de la France pourrait fournir les plus vivantes et les plus glorieuses illustrations. Pour ne parler que de quelques-unes, est-ce qu'un Foch, un Lyautey, ne sont devenus de si grands généraux et de si grands hommes qu'en dépit de la discipline militaire ou, du moins en partie, grâce à elle? Psichari, le converti de l'ordre, ne s'est-il pas reconnu alors qu'il servait en Afrique? Et Guynemer, l'aviation lui a-t-elle coupé les ailes? Lisons plutôt l'hommage de la France à ce géant de l'air: « Héros légendaire, proclame la citation, tom-

bé en plein ciel de gloire, après trois ans de lutte ardente. Restera le plus pur symbole des qualités de la race: ténacité indomptable, énergie farouche, courage sublime. Animé de la foi la plus inébranlable dans la victoire, il lègue au soldat français un souvenir impérissable qui exaltera l'esprit de sacrifice et provoquera les plus nobles émulations. »

Sans aller si loin, ouvrons l'histoire de notre pays sous le régime français; dans la galerie de nos grands hommes, nos héros militaires ne comptent-ils pas parmi les plus admirables?

C'est donc une lourde méprise d'estimer que pour acquérir de la volonté, devenir des volontaires au sens fort du mot, il faille jouir d'une liberté complète, être dégagé de toute entrave, n'être soumis à aucune autorité. Si c'était vrai, il faudrait admettre que la discipline religieuse, telle qu'approuvée par l'Église et par l'expérience de vingt siècles de christianisme, la vie d'une carmélite par exemple, est de sa nature destructrice de volonté, qu'elle tue la personnalité et détrempe le caractère. Car s'il y a quelque chose de minutieusement encadré, c'est bien la vie d'une carmélite. Qui doute pourtant que nous trouvions au fond des cloîtres les âmes les plus viriles et les plus fortement trempées qui soient? Cette vie de soumission continuelle, certes elles l'auront choisie et voulue de leur propre gré; elles continuent de la vouloir et de s'y soumettre généreusement chaque jour; et cela démontre justement ce que je voulais prouver: à savoir, que ce n'est pas le régime qui par lui-même cultive ou amollit la volonté; cela dépend surtout de la réaction intime, personnelle du sujet qui, par son libre arbitre, dispose de son destin et de ses mouvements. « Le collège n'est pas un noviciat », rien de plus vrai; il peut lui ressembler superficiellement par la réglementation minutieuse de la journée, il en diffère totalement par l'esprit qui y domine. Le collégien, d'ordinaire, subit la volonté d'un autre, et c'est pourquoi il fait figure d'esclave; le novice, lui, s'approprie la volonté de son supérieur, et c'est pourquoi il fait figure d'homme libre; il est à lui-même sa propre loi et c'est à sa propre volonté qu'au fond il se soumet; sous des livrées de serviteur il est à lui-même son roi et son maître.

A titre de contre-épreuve, je rapporterai le témoignage de M. Henry Bordeaux, qui se double de celui de Paul Bourget. Parlant de l'éducation familiale, M. Henry Bordeaux écrit: « On a pu craindre que la contrainte

imposée par l'autorité du chef de famille, que la servitude familiale ne fût un obstacle au développement des jeunes énergies, ne brisât les caractères trop gouvernés, n'anémiât les volontés. Or, jamais temps ne furent plus féconds en individualités vigoureuses que ceux où la constitution de la famille fut ainsi puissante et respectée. Et, par contraste, Paul Bourget dénonçait cette étrange antinomie: jamais les fortes individualités ne furent plus rares que dans notre siècle d'individualisme: « Nous sommes, disait-il, dans un âge d'individualisme effréné, et cet âge ne produit plus d'individus [13]. »

Pour devenir des volontaires, l'essentiel n'est donc pas l'absence de contrainte; l'essentiel est d'exercer sa volonté, c'est-à-dire, à moins que les mots ne nous leurrent, d'agir volontairement. Il en va de la volonté comme de toute autre faculté; elle s'entretient, se développe par l'exercice; une faculté inactive s'atrophie rapidement. Or, qu'on le remarque bien, agir volontairement, ce n'est pas, en toute rigueur, agir librement. Bien qu'ils se rencontrent, se compénètrent dans un même acte humain, le volontaire et le libre ne sont pas une seule et même entité. La preuve en est qu'on les trouve parfois séparés, comme dans l'acte de béatitude parfaite où la volonté jouit du bien infini que contemple l'intelligence sans pouvoir ne pas y adhérer ni s'en détacher d'aucune façon; cet acte est très volontaire, il l'est même de façon éminente et cependant il n'est nullement libre. Parfois on les trouve d'intensité fort diverse, parce qu'ils réagissent différemment sous l'influx d'une même cause: ainsi, les passions antécédentes donnent une puissante impulsion à mon action, la rendent plus volontaire et cependant moins libre. Ce sont là des notions de psychologie et de morale thomistes que l'on retrouve dans les manuels les plus élémentaires et que je m'excuse de répéter. Est volontaire tout mouvement qui procède de la volonté s'orientant vers une fin, vers un objet présenté par l'intelligence [14]. La violence peut entraver ma liberté de mouvement, me forcer d'exécuter un geste contre lequel tout mon être s'insurge, elle ne peut absolument rien contre l'acte interne ou élicite de la volonté, là où se joue ma vraie liberté, là où se donne où se refuse le con-

[13] Henry BORDEAUX, *Aimer la vie*, Paris, Flammarion, 1937, p. 17-18.

[14] On définit le volontaire: *quod est a principio intrinseco cum cognitione finis.* « *Hoc importat nomen voluntarii*, enseigne saint Thomas, *quod motus et actus sit a propria inclinatione* » (I-II, q. 6, a. 1). *De ratione voluntarii et quod principium ejus sit intra* (I-II, q. IX, a. 4 ad 1).

sentement. Le prisonnier dans son cachot, derrière sa grille verrouillée, peut y être très volontairement, et, devant Dieu, cette réclusion forcée peut devenir méritoire. Tel ce grand jeune homme de vingt-huit ans, condamné à vie, qui, depuis dix ans qu'il se trouve au pénitencier, mène une vie de chrétien exemplaire et qui faisait cette confidence au prédicateur de la retraite pascale: « Je suis content de mon sort; jamais je ne demanderai ma liberté; s'il arrive qu'on me la donne, je m'en irai à la Trappe continuer ma vie de prière et de pénitence pour réparer mon péché et pour le salut de ma victime. »

On voit par là ce qu'il faut penser d'une affirmation comme celle-ci: « Il n'y a pas de mérite à se taire lorsqu'on y est obligé. Il n'y en a pas à ne pas fumer lorsqu'on y est contraint [15]. » Saint Paul dit bien que « ceux qui sont guidés par l'esprit ne sont plus sous la loi » (*Gal.*, V, 18). En dépit de sa longueur, je n'hésite pas à citer en entier une belle page de M. Jacques Maritain, commentant ce passage de l'Apôtre et exposant sa doctrine sur la liberté: « La troisième intuition dont toute la pensée de Paul est illuminée est l'intuition de la liberté des fils de Dieu. Saint Paul est le grand Docteur de la liberté; le sens de la liberté est enraciné dans la moelle des os de celui qui fut Saul . . .

« Il sait que la liberté, dans laquelle la foi nous constitue, n'est gagnée et accomplie — grâce à la croix — que par l'esprit et par l'amour. Dire que « la charité est le lien de la perfection », c'est dire qu'elle est l'âme de la liberté. Une liberté sans charité est un cadavre de liberté, elle se dissout dans la misère des éléments créés, elle pourrit sur place. La loi, qui est un pédagogue, nous éduque à la liberté. En suivant les sentiers étroits de la loi morale, quand c'est l'amour et l'Esprit de Dieu qui nous y font passer, nous apprenons peu à peu à devenir libres; libres du mal et du péché,— et finalement libres de la loi elle-même, parce qu'alors nous accomplissons les préceptes non par crainte mais par amour, et comme les voulant nous-mêmes et du plus profond de ce qui est en nous, notre volonté ayant été transformée en la volonté de Celui que nous aimons. Les saints sont les seuls hommes vraiment *autonomes* et pleinement *autonomes*, parce qu'ils se sont perdus eux-mêmes dans leur principe incréé, qui, étant l'Amour même subsistant, est la liberté même subsistante, en

[15] Victor BARBEAU, *op. cit.*, p. 239.

qui la loi qui règle les créatures a son siège, et qui n'est soumis lui-même à aucune loi. Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Ceux qui sont conduits par l'Esprit ne sont plus sous la loi. Ils ne sont pas non plus au-dessus de la loi; ils sont passés de l'autre côté des choses, ils sont dans la substance intérieure de la loi, là où la loi n'est plus vue du dehors comme loi, mais du dedans comme amour [16]. »

Quelle élévation de pensée! quelles richesses doctrinales! Voulût-on s'en tenir à l'ordre naturel, il n'est que de transposer, de baisser d'une octave, et l'on baigne encore dans la pleine lumière de ces sublimes enseignements.

* * *

Il resterait maintenant à préciser davantage la nature de cette réaction volontaire qui nous est apparue comme un élément de première importance dans la formation de la volonté. En quoi consiste cet exercice de la volonté qui lui donne de la consistance et de la fermeté? Ce sera l'objet d'une prochaine étude.

Pour conclure, revenons à notre point de départ et répondons de nouveau à la question posée: quelle est en pratique la meilleure méthode pour former la volonté? Celle qui tenant compte de la vraie nature de l'enfant, de ses facultés, de son milieu, de sa mentalité, de ses aspirations, en un mot de toutes les contingences auxquelles il se trouve soumis, est le plus en mesure de susciter chez lui cette réaction volontaire, cette « coopération active et graduellement toujours plus consciente au travail de son éducation » dont parle Pie XI, et dont il prend soin de souligner que c'est la doctrine traditionnelle de l'Église.

Le R. P. Georges Simard, o. m. i., qui a beaucoup écrit sur les questions d'éducation, avait coutume de répéter à ses élèves que le jeune homme doit être éduqué en vue du milieu où il évoluera dans la suite. Rien de plus juste, s'il est vrai que l'école est une préparation à la vie. Chez nous, l'application de ce principe se complique du fait que toute notre jeunesse, quelles que soient ses aspirations, fréquente les mêmes institutions qui sont ou des séminaires-collèges ou des collèges-séminaires. On devine certains avantages qui résulteraient d'une distinction plus accentuée entre futurs clercs et futurs laïcs. Par ailleurs, ne perdrions-nous pas quelque

[16] Jacques MARITAIN, *La Pensée de S. Paul*, New-York, 1941, p. 19-21.

chose de précieux à une séparation complète? Est-il téméraire de penser que cette coéducation des aspirants au sacerdoce et de ceux qui ambitionnent une carrière dans le siècle ait été, dans notre Canada français, l'une des principales raisons de cette facilité de rapports qui existent entre le clergé et nos professionnels? Certaines fortes amitiés entre la soutane et la toge, entre le curé et le médecin, pour ne mentionner que ces exemples, ne sont-ils pas souvent le prolongement naturel de liens sacrés contractés sur les bancs d'une même classe? D'autres pays souffrent à l'état aigu d'une crise de castes, de la séparation du clergé et du laïcat; il serait mauvais dans un pays comme le nôtre, où nous avons besoin de toutes les forces disponibles, que, clercs et laïcs, nous cessions de marcher la main dans la main. Le pont subsiste ferme malgré quelques légers ébranlements; tenons-le en place par toutes les amarres utilisables.

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

La Nouvelle-France et les premiers monuments de sa foi en l'Immaculée Conception

---

Avant que de prononcer l'oracle infaillible qui allait lui mériter l'auréole de Pontife de l'Immaculée Conception, l'auguste Pie IX écrivit aux évêques catholiques du monde entier, et les pria de lui faire connaître leurs propres sentiments et ceux de leurs Églises respectives envers l'exceptionnelle pureté de la Mère de Dieu [1].

Héritiers de la foi ardente des apostoliques pionniers de la Nouvelle-France, qui nous apportèrent dans leurs cœurs de dévots serviteurs de la Vierge la croyance si vénérée au pays des Normands, nos évêques canadiens se devaient de rendre un témoignage fervent et unanime à la gloire d'un dogme implanté sur le roc de Québec en même temps que le drapeau fleurdelisé. Ils ne pouvaient qu'encourager vivement une définition ardemment désirée qu'ils allaient solliciter dès les solennelles assises de leur premier concile [2].

Cependant, si leurs réponses empressées à la pieuse demande du Vicaire du Christ furent toutes dignes de la singulière dévotion des Laval,

[1] Lettre encyclique en date du 2 février 1849. On trouvera le texte latin de cette lettre dans *Pareri dell'episcopato cattolico . . . sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria . . . ,* vol. 1, p. 3-7. La collection *Pareri . . . ,* publiée à Rome de 1851 à 1854, comprend dix volumes et renferme les lettres que les évêques et le clergé canadien envoyèrent à Pie IX pour répondre à sa demande: *Optamus autem vehementer, ut majore, qua fieri potest, celeritate Nobis significare velitis, qua devotione vester Clerus, Populusque fidelis erga Immaculatæ Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur* (*Pareri . . . ,* p. 6).

[2] *Unde hujus primi Concilii provincialis Patres . . . Oculos ad Sedem Apostolicam convertunt, humiliter et instanter eam deprecantes ut . . . tanquam ecclesiæ catholicæ doctrinam definire velit Beatissimæ Virginis Mariæ conceptum immaculatum omnino fuisse, ac ab omni prorsus originalis culpæ labe immunem* (*Decreta primi Concilii provinciæ Quebecensis* (1851), Decretum XXI).

ils ne purent les illustrer longuement [3]. Les trop brèves lettres qu'ils durent envoyer sans tarder au successeur de Pierre ne leur permirent point de faire l'histoire des premiers monuments de notre foi en l'Immaculée Conception, de ceux surtout dont nos ancêtres entourèrent notre berceau aux premières décades de notre existence. Et nous voudrions, dans la présente étude, évoquer ce qu'ils auraient tant aimé à raconter eux-mêmes à l'immortel pontife de la Vierge sans tache.

Notre travail voudrait aussi compléter les brefs articles qui ont orienté nos premières recherches sur le sujet que nous allons aborder [4]. Nous voudrions y ajouter des textes et des faits qui y ont été omis, et indiquer toujours les sources de nos assertions et de notre documentation.

Aux dévouées archivistes des Ursulines et des Hospitalières de Québec, ainsi qu'à celles des Sœurs de la Congrégation Notre-Dame à Montréal, qui nous ont fourni, avec tant de bienveillance, des documents et des renseignements précieux que nous recherchions, nous nous devons d'exprimer ici notre particulière gratitude.

A L'AUTEL DE L'IMMACULÉE.

Le 25 juin 1615 a été buriné sur le granit de nos monuments. A la vérité, aucune date de nos origines religieuses n'est plus digne de l'immortalité. Ce jour-là, le franciscain Jean Dolbeau et le frère Pacifique Duplessis ouvraient au culte l'humble chapelle de bois brut qu'on venait de terminer. L'heure solennelle des définitifs commencements avait sonné. Les premières assises de l'Église catholique étaient posées en terre canadienne, sur le roc millénaire de Québec.

Quel fut le titulaire de ce premier temple rustique que l'on appellera l'Église mère de toutes les innombrables églises et somptueuses cathédra-

[3] On trouvera ces réponses dans *Pareri . . .*, vol. 2, p. 130-131 (lettre de Mgr Walsh d'Halifax en date du 15 septembre 1849) ; même vol., p. 267-273 (lettre signée par Mgr Bourget de Montréal et les membres de son clergé, octobre 1849) ; même vol., p. 394-395 (lettre de Mgr Turgeon de Québec en date du 28 novembre 1849) ; vol. 3, p. 221-223 (lettre de Mgr de Vancouver en date du 21 janv. 1850) ; même vol., p. 304-305 (lettre de Mgr l'Administrateur de Kingston, en date du 7 juin 1850).

[4] Notamment, ARCHAMBAULT, J., s. j., *L'Immaculée-Conception au berceau de la Nouvelle-France*, article paru dans le *Messager du Sacré-Cœur*, déc. 1904, p. 534-541 ; PAQUET, Mgr A., *L'Immaculée-Conception au Canada*, article paru dans la *Nouvelle-France*, déc. 1904, p. 548-559, et reproduit dans *Etudes et appréciations* (1908) du même auteur, p. 276-291.

les de l'Amérique du Nord [5]? Le frère Sagard [6], le plus ancien de nos historiens récollets, et le père Leclercq [7], qui vint après et qui put compulser de nombreux documents de l'époque, ne le disent point [8]. Un opuscule de Bertrand de la Tour, paru en 1761 et qui s'intitule *Mémoires sur la vie de M. de Laval,* renferme ce passage intéressant: « On bâtit une chapelle, que ces Pères [les franciscains], selon l'esprit de leur Ordre, dédièrent sous le nom de l'*Immaculée-Conception de la Sainte-Vierge;* c'est aujourd'hui la paroisse [9]. »

À l'occasion d'un renseignement que nous lui avions demandé, le R. P. Hugolin Lemay [10], o. f. m., a récemment mis en doute ce témoignage du premier biographe de Mgr de Laval, mais il s'est attiré de la part de son confrère, le R. P. Odoric Jouve [11], o. f. m., une réfutation qui nous semble si vigoureuse et si solide que nous croyons, jusqu'à nouvelle preuve, devoir tenir pour exacte l'assertion de Bertrand de la Tour.

Même si notre Église n'était point née à l'autel de l'Immaculée Conception, pourrions-nous ne point facilement soupçonner que les méritants ouvriers qui en posèrent la première pierre furent chez nous les propagandistes ardents de la plus aimée des prérogatives mariales? N'étaient-ils point les frères cadets du plus illustre champion de la Vierge très pure: le bienheureux Duns Scot, et ne venaient-ils point de cette province franciscaine de Saint-Denys, qui, en l'an même 1621, s'engagera par serment à défendre jusqu'à la mort et à *propager* la doctrine si traditionnellement chère aux fils de saint François [12]?

[5] L'expression est de M. Hubert Larue, voir *Le deuxième centenaire . . . du diocèse de Québec,* Québec, Blumhart, 1874, p. 216.

[6] SAGARD, G.-Th., *Histoire du Canada . . . ,* 1636, Paris.

[7] LECLERCQ, Chrétien, *Premier établissement de la Foy,* Paris, 1691.

[8] JOUVE, O.-M., o. f. m., *Les Franciscains et le Canada,* vol. 1, Québec, 1915, p. 48.

[9] *Mémoires sur la vie de M. de Laval,* Cologne, 1761, p. 196; autre texte où Bertrand de la Tour fait la même assertion: « La cure de Québec mérite une attention particulière. Ce ne fut d'abord qu'une petite chapelle bâtie par M. de Champlain, vers l'an 1615, dédiée à la Conception Immaculée de la sainte Vierge, et desservie par les Récollets . . . jusqu'à l'année 1629 » (même ouvrage, p. 171).

[10] Dans la *Revue franciscaine,* Montréal, 1936, p. 469-471; 1937, p. 320-325.

[11] *Les titulaires des deux premières églises de Québec,* dans le *Bulletin des Recherches Historiques,* Québec, 1938, p. 257-273, 289-301.

[12] Voir sur ce sujet: *Revue franciscaine,* Montréal, 1936, p. 470. On pourra aussi consulter l'ouvrage classique sur la dévotion franciscaine à l'Immaculée-Conception: *Les franciscains et l'Immaculée Conception,* par le R. P. Pierre PAUWELS, o. f. m., en collaboration avec P. A. A. du même ordre. Imprimerie Saint-François, Godenne, Belgique, 1904.

Ils ne purent, cependant, exercer longtemps sur nos rives leur apostolat marial de prédilection. Bientôt, en 1629, le drapeau fleurdelisé doit replier son aile et repasser les mers avec nos premiers missionnaires. Trois ans plus tard, sur la flottille qui nous ramène Champlain, le froc franciscain est absent. Marie aurait-elle oublié de nous renvoyer les apôtres de son auguste privilège? Voici descendre des voiles françaises les Pères Jésuites.

Les apôtres et les martyrs de l'Immaculée.

Eux aussi sont des fervents de l'Immaculée Conception. Fondés en réaction contre le luthéranisme, cet impitoyable adversaire de la plus belle thèse mariale [13], et en un siècle où cette thèse est presque partout universellement reconnue, ils ne comptent dans leurs rangs que des docteurs qui la proclament du haut de leur chaire, et quelques-uns sont très illustres: Lainez, Canisius, Bellarmin, Suarez [14] pour ne nommer que ceux-ci. Ils peuvent même proposer en modèles quelques-uns des leurs qui ont eu pour elle une frappante dévotion, et dont les exemples seront imités d'une façon singulièrement fidèle en Nouvelle-France: tels un saint Ignace [15] qui s'engage par vœu à la défendre de toutes ses forces, un saint Jean Berchmans [16] qui signe de son sang pareil engagement, un saint Alphonse de Rodriguez [17] qui récite chaque jour le petit office de la Conception et qui s'emploie à le propager partout où il le peut.

Avec d'aussi glorieux devanciers, comment les Lalemant et les Brébeuf n'auraient-ils point été les chevaliers émérites de la Vierge très pure? Tels, en tout cas, ils apparaissent dès leur seconde arrivée sur le sol québecois.

[13] Voir à ce sujet: DELAPORTE, P. C., s. j., *L'Immaculée Conception et les Jésuites*, Paris, Retaux, 1906, p. 12.

[14] Voir VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de théol. catholique*, Paris, Letouzey, au mot *Immaculée Conception*, col. 1130; DELAPORTE, *op. cit.*, p. 31.

[15] Voir DELAPORTE, *op. cit.*, p. 60. Saint François Xavier et saint François Borgia imitent sur ce point saint Ignace (voir DELAPORTE, *op. cit.*, p. 60, 62). Ce vœu était répandu en Espagne: des villes et des provinces à l'instar des universités et de certains ordres religieux s'engageaient par serment à défendre et à promouvoir la croyance en l'Immaculée-Conception; voir VAC.-MANG., *Dict. de théol.*, au mot *Immaculée Conception*, col. 1135.

[16] Voir DELAPORTE, *op. cit.*, p. 69. On trouvera à cet endroit la formule de cet engagement signé en l'an 1621.

[17] Voir DEBUCHY, P., s. j., *Le Petit office de l'Immaculée-Conception, Histoire, commentaire, exemples*, 2e éd., Toulouse, 1913, p. 22, 26-27; DELAPORTE, *op. cit.*, p. 63-64; BERINGER, *Les Indulgences*, 4e éd. franç., Lethielleux, t. 1, p. 233.

À peine les Kirke ont-ils regagné piteusement la mère patrie dépossédée et les fleurs de lis sont-elles réapparues sur les palissades de Québec recouvré, qu'ils se hâtent de consacrer à l'Immaculée Conception la grande œuvre de l'évangélisation à laquelle ils viennent se dévouer. Le 8 décembre 1635, par un geste, peut-être sans précédent dans aucune épopée missionnaire, ils prennent tous la résolution sacrée que le P. Lejeune a consignée dans les *Relations*, ces magnifiques *Actes des Apôtres* de l'Église canadienne d'où nous extrayons les lignes suivantes, et tant d'autres que nous aurons le bonheur de rappeler au cours de cette partie de notre travail réservée à nos premiers Jésuites:

« Nous reconnaissons évidemment, relate le P. Lejeune, qu'il faut que ce soit le Ciel qui convertisse la terre de la Nouvelle France . . . c'est pourquoi nous avons tous été d'avis de recourir au Ciel, et à la très sainte Vierge . . . A cet effet, nous avons résolu de faire un *vœu fort solennel*, dont voici la teneur:

« Mon Dieu et mon Sauveur Jésus . . . Nous vous promettons et faisons vœu, comme aussi à la Très Sainte Vierge . . . de célébrer *douze fois* és douze mois suivants le *sacrifice de la Ste Messe*, pour ceux qui sont Prêtres; et pour les autres de réciter *douze fois* . . . le *chapelet de la Vierge en l'honneur et en actions de grâces de son immaculée Conception*, et de *jeûner* tous la veille de cette fête: vous promettant en outre que si on *érige quelque* église ou chapelle stable dans ces pays . . . nous *la ferons dédier à Dieu sous le titre de l'Immaculée-Conception*, si cela est en notre pouvoir, le tout pour obtenir la conversion de ces Peuples, par l'entremise de sa sainte Mère [18] . . . »

Ce généreux engagement que tous [19] nos apôtres prirent, pour la première fois le 8 décembre 1635, et que chaque année, par la suite, ils

[18] *Relation* de 1635, édition Thwaites, vol. 8, p. 190-192, édition Côté, p. 49-50. Nous citerons les *Relations des Jésuites* d'après *The Jesuit Relations and allied documents*, edited by R. G. THWAITES, Cleveland, The Burrows Brothers, 73 vol., 1896-1901. Nous ne conserverons point, toujours, cependant, l'orthographe ancienne des textes cités d'après Thwaites. Nous indiquerons aussi nos renvois à l'édition la plus répandue des *Relations*, intitulée *Relations des Jésuites*, ouvrage publié sous les auspices du gouvernement canadien. Québec, Côté, 3 vol., 1858.

[19] « J'envoyai l'an passé à V. R. la formule d'un vœu, que nous fîmes suivant son conseil dans toutes nos résidences le huitième de Décembre . . . nous cachions cette dévotion, et V. R. l'a publiée la faisant imprimer en mêmes termes que nous l'avons vouée, et que nous la vouerons encore Dieu aidant tous les ans à même jour » (*Rel. du P. Lejeune au Provincial de France des Jésuites, Rel. de 1636*, éd. Thwaites, vol. 8, p. 244, éd. Côté, p. 7). Plus tard, le *Journal des Jésuites* indique que le vœu se fait le 2

tinrent à renouveler, ils entendaient en observer *immédiatement* toutes les clauses.

Aussi, l'année suivante, la première chapelle [20] qu'ils ouvrent aux Trois-Rivières, ils la placent, comme leur résidence [21], sous le vocable de l'Immaculée Conception. Quand, plus tard, dans ces deux lointaines régions des Grands Lacs et du Mississipi où ils sont allés porter les lumières de l'Évangile, ils fonderont deux nouvelles missions, ils les appelleront: la mission de la Conception des Hurons [22], la mission de la Conception des Illinois [23].

Même Notre-Dame de Recouvrance que Champlain a fait construire sous ce titre, à son retour en 1632, pour remplacer l'église incendiée des Récollets et pour acquitter une promesse mariale [24], ils la dédient, trois ans plus tard, à leur titulaire préférée avec toutes les joyeuses démonstrations dignes d'une vraie fête nationale: « Comme nous avons pris pour patronne de *l'Église de Kébec*, la sainte Vierge, sous le *titre de sa Conception*, que nous croyons *immaculée*, rapporte le P. Lejeune, aussi en avons-nous fait la Feste avec solennité, et réjouissance. Aux premières Vêpres on planta le Drapeau sur un bastion du fort au bruit du canon, et dès le matin au point du jour l'artillerie réveilla notre joie. Les habi-

décembre, à la Saint-François-Xavier: « le Vœu fut renouvelé à l'ordinaire, le soir, entre les litanies et l'Ave maris stella, devant le St. Sacrement exposé » (*Journal*, 1647, *Rel.*, vol. 30, p. 196; *Journal* 1645, *Rel.*, vol. 27, p. 104; en 1646, « le vœu de la Conception » est renouvelé la veille du 8 déc. (*Journal* 1646, *Rel.*, vol. 28, p. 248).

[20] Voir DUBÉ, C., s. j., *La Vierge en Nouvelle-France*, Œuvre des Tracts, n° 229, p. 10.

[21] Cette résidence fut construite avant la chapelle aux alentours de septembre 1635 (voir *Rel.* de 1635, éd. Thwaites, vol. 8, p. 16-18, éd. Côté, p. 13; DUBÉ, *op. cit.*, p. 10.

[22] « Le 12 décembre (1638), dimanche de l'octave de la Conception, j'eus le bien de dire la première messe dans la première chapelle, bâtie dans les Hurons, et érigée en l'honneur de l'Immaculée Conception de Notre-Dame » (*Rel.* de 1638-1639, éd. Thwaites, vol. 15, p. 174). Le P. Lejeune rappelle que cette première chapelle, construite chez les Hurons, exécute le vœu de 1635 (*Rel.* de 1639, éd. Thwaites, vol. 17, p. 34, éd. Côté, p. 61). La Résidence des Jésuites au même endroit, construite en 1637, avait également été placée sous le vocable « de la Conception de notre Dame » (*Rel.* de 1637, éd. Thwaites, vol. 14, p. 70). Pendant l'été de 1639 et le printemps de 1640, les deux résidences du pays des Hurons, celle de Saint-Joseph et celle de la Conception, sont réunies en une seule située au sud-ouest de la Baie Georgienne actuelle, et elle fut ainsi désignée: « sainte Marie ou Notre Dame de la Conception » (*Rel.* de 1640, éd. Thwaites, vol. 19, p. 132-134).

[23] « . . . Il (le Père Marquette) prit possession de cette terre au nom de J. C. et donna à cette mission le nom de la Conception Immaculée de la ste Vierge » (*Rel.*, éd. Thwaites, vol. 59, p. 188-190).

[24] « L'an 1633, Mr. de Champlain fit bâtir la chapelle de Notre Dame de Recouvrance . . . à raison (que) Mr. de Champlain avait fait vœu de la faire bâtir sous ce titre si on recouvrait le pays » (*Rel.*, éd. Thwaites, vol. 42, p. 268-270).

tants même témoignant leur dévotion envers la sainte Vierge, et la *créance qu'ils ont de sa pureté dès le moment de sa conception*, firent une saluade de mousquets ou d'arquebuses, et plusieurs s'approchèrent de la sainte Table en son honneur [25]. »

Plusieurs années durant, pendant que le canon du fort gronde joyeusement sur ses imperturbables assises, c'est à peu près toujours ainsi que les Jésuites solennisent le 8 décembre à Québec, comme l'atteste leur Journal [26].

Nous ne pouvons, cependant, connaître toutes les manifestations de leur dévotion privée, mais combien sont révélatrices celles que des plumes pieuses nous ont conservées! Nouvel Alphonse de Rodriguez, le père Anne de Noüe, martyr du froid et du devoir pastoral, ne passe aucun jour sans réciter le petit office de l'Immaculée Conception [27]. Ce même petit office sera l'un des seuls trésors que l'héroïque père Jogues conservera durant sa première captivité et qu'il récitera, sans doute, tous les jours, en attendant le poteau de torture [28]. Digne Berchmans, saint Jean Garnier, « le doux agneau des missions », fait vœu, pendant ses études théologiques, de défendre jusqu'à la dernière goutte de son sang le privilège qu'il aime tant. Filial dévouement qui lui mérite une maternelle délicatesse: celle de recevoir la pourpre du martyre, le 7 décembre même, pour aller, selon la belle remarque des *Relations* « solenniser plus augustement dans le Ciel » « l'auguste feste » de la Conception [29].

En terminant cette brillante lignée de confesseurs et de martyrs de

[25] *Rel.* de 1637 (Lejeune), vol. 11, p. 66; édition Côté, p. 7.

[26] *Journal* de 1645: « le 8 . . . le matin au point du Jour on tira un coup de Canon, et à l'Elévation de la grande Messe trois autres . . . » (*Rel.*, vol. 27, p. 106.) *Journal* de 1646: « la veille de la Conc. à midi on tira du fort un coup de Canon à balle; le soir nous fîmes un salut les litanies de la vierge avec l'Alma: le Jour à la pointe du Jour on tira un autre coup de Canon, et le soir aux vêpres nous dîmes les litanies après le benedicamus Dmo » (*Rel.*, vol. 28, p. 248). Le *Journal* de 1648 note qu' « à la st. Xavier ni à la Conception on ne tira point au fort » et que, pour le reste, « le Tout se passe comme les années précédentes la veille de la Conception salût, et le Jour à l'issue de Vêpres les litanies en musique » (*Rel.*, vol. 32, p. 106).

[27] Il « récitait tous les jours un petit office pour honorer son immaculée Conception » (*Rel.* de 1646 (J. Lalemant), vol. 29, p. 24; éd. Côté, p. 10).

[28] « . . . ayant pris au préalable tout mon meuble qui consistait en un petit office de la Vierge, en un petit Gerson, et une Croix de bois . . . » (Lettre du P. I. Jogues, *Rel.*, vol. 25, p. 56.) Le petit office dont il est question est sûrement le petit office de l'Im. Conc.: il est ainsi désigné « un petit office » par le P. Lalemant (cf. *Rel.* de 1646, vol. 29, p. 24) et par de nombreux autres Jésuites (voir à ce sujet, DEBUCHY, *Le Petit office de l'Im. C.*, et DUBÉ, s. j., *La Vierge en Nouv.-France*, Œuvre des tracts, n° 247, p. 11).

[29] *Rel.* de 1650 (P. Ragueneau), vol. 35, p. 118, éd Côté p. 10

la Reine sans tache, il est un nom que nous ne pouvons pas ne point citer: l'illustre père Marquette. Sa glorieuse découverte du Mississipi a rendu son souvenir à jamais impérissable par toute l'Amérique. Peut-être sait-on moins son extraordinaire culte marial. Dès l'âge de neuf ans, il récite chaque jour le petit office de l'Immaculée Conception « inspirant, au dire de l'un de ses biographes, cette dévotion à tout le monde [30] ». Devenu prêtre, « Il n'a jamais manqué de dire la messe de la Conception ou du moins l'oraison quand il l'a pu [31]. » Au lendemain de sa mort, survenue si prématurément, le père Dablon fera de lui cette édifiante notice nécrologique: « Nous aurions bien des choses à dire des rares vertus de ce généreux missionnaire . . . Mais celle qui a comme prédominé, était une dévotion tout à fait *rare* et *singulière* à la ste Vierge, *particulièrement envers le mystère de son immaculée Conception*. Il y avait plaisir de l'entendre parler ou prêcher sur cette matière toutes ses conversations et ses lettres avaient quelque chose de la ste Vierge Immaculée, c'est ainsi qu'il la nommait toujours [32]. . . » Comme le grand voyage qui l'a immortalisé illustre brillamment ce témoignage posthume d'un confrère qui le connaissait sûrement bien. Car il faudrait appeler ce voyage: « Expédition et découverte en l'honneur de l'Immaculée. » Il commence sous le signe de celle devant laquelle il a si souvent prié: « Le jour, écrit-il, de l'Immaculée-Conception de la Sainte Vierge, que j'avais toujours invoquée depuis que je suis en ce pays des outaouais, pour obtenir de Dieu la grâce de visiter les Nations qui vivent sur la Rivière du Mississipi, fut justement celui auquel arriva Mr. Jolliet avec les ordres de Mr. le Comte de Frontenac . . . » Et plus loin, il ajoute: « Surtout je mis notre voyage sous la protection de la Ste Vierge Immaculée, lui promettant, que si elle nous faisait la grâce de découvrir la grande Rivière, je lui donnerais le Nom de la Conception et que je ferais aussi porter ce nom à la *première Mission* que j'établirais chez ces Nouveaux peuples [33] . . . »

[30] Récit du second voyage du P. Marquette par le père C. Dablon (*Rel.*, vol. 59, p. 206).

[31] Récit du second voyage (*Rel.*, vol. 59, p. 208).

[32] Récit du second voyage (*Rel.*, vol. 59, p. 206).

[33] Récit du premier voyage par Marquette (*Rel.*, vol. 59, p. 88, 90). En commençant la description de la dernière étape du voyage qui allait le conduire à l'entrée du Mississipi, Marquette tient à signaler: « . . . avant que de nous y embarquer, nous commençâmes tous ensemble une nouvelle dévotion à la ste Vierge Immaculée que nous pratiquâmes tous les jours, lui adressant des prières particulières pour mettre sous sa protection, et nos personnes et le succès de notre voyage . . . » (*Rel.*, vol. 59, p. 106.)

Dieu sait combien fidèlement il tint la parole donnée. Sur sa propre carte, le grand fleuve nouveau qui la traverse est désigné « R. De La Conception [34] ». Et l'accomplissement de son second engagement se fit au coût de tant d'héroïques sacrifices que c'est pour nous un devoir de reconnaissance de les résumer ici. Le Marquette qui retourne chez les Illinois en 1674 pour aller lui-même leur porter les bienfaits de la foi, comme il s'y est engagé, est un Marquette miné par les misères qu'il s'est imposées et par une maladie qui ne pardonnera pas. Au cours même du voyage d'aller, son mal augmente tellement qu'il n'hésite pas à déclarer sa mort imminente. Cependant, il ne veut point mourir avant d'avoir exécuté son plus cher désir. Ensemble, avec ses deux compagnons, ils commencent une neuvaine [35] à l'Immaculée Conception: sa bienheureuse Patronne et Conductrice, comme il la nomme [36]. Bientôt, un jeune prêtre mourant se traîne dans une bourgade sauvage. Le jeudi saint et le dimanche de Pâques 1675, pour une première et suprême fois, il élève l'hostie sainte dans ce coin du paganisme. Et désormais ce lieu sanctifié où cinq cents Illinois ont vu le Dieu de la Robe noire rappellera dans l'histoire le dernier geste d'un missionnaire et d'un héros: la Mission de la Conception du père Louis Marquette [37]. Les derniers instants de ce missionnaire et de ce héros seront encore illuminés par la présence de son inséparable protectrice. Pendant le voyage du retour où il mourra en prédestiné, tous les jours, il récitera, avec les deux fidèles compagnons qui lui fermeront les yeux, *une couronne de l'Immaculée-Conception* qu'il a lui-même composée [38].

[34] On trouvera cette carte placée entre les pages 108 et 109 dans les *Rel.*, vol. 59.

[35] « . . . nous nous sommes adressés à la ste Vierge Immaculée » et « nous avons commencé une neuvaine par une messe . . . pour demander à Dieu la santé », et « mon flux de sang m'a quitté » (Journal du père Marquette, 9 fév. 1675, *Rel.*, vol. 59, p. 178). « . . . pour obtenir la grâce de ne pas mourir sans avoir pris possession de sa Chère mission, il invita ses Compagnons à faire une neuvaine à l'honneur de l'immaculée conception de la ste Vierge; Il fut exaucé contre toutes les apparences humaines, et se portant mieux il se mit en état d'aller au bourg des Illinois . . . » (Récit du second voyage par Dablon, *Rel.*, vol. 59, p. 186.)

[36] « . . . Nous eûmes recours à notre Patronne et à notre Conductrice La Ste Vierge Immaculée . . . » (Récit du premier voyage, *Rel.*, vol. 59, p. 150.)

[37] « Et par ces deux sacrifices qu'on y eut jamais offerts à Dieu, il prit possession de cette terre au nom de J C. et donna à cette mission le nom de la Conception Immaculée de la ste Vierge » (Récit du second voyage par Dablon, *Rel.*, vol. 58, p. 188-190).

[38] « . . . avant sa mort il disait tous les Jours avec ses deux hommes une petite couronne de l'immaculée conception qu'il avait inventée de cette sorte: Après le Credo on dit une fois le pater et l'ave, et puis 4 fois ces paroles: Ave Filia Dei Patris, Ave Mater Filii Dei, Ave Sponsa Spiritus Sancti, Ave templum totius Trinitatis, per sanc-

Vraiment les *gesta Dei per Mariam Immaculatam* que les Jésuites de la Nouvelle-France ont accomplis sont dignes de ceux de leurs pieux aînés de la mère patrie. Et c'est avec des sentiments débordants d'admiration et de fierté que nous tournons les pages que nous leur avons consacrées pour commencer celles que nous voulons maintenant réserver à nos premières religieuses, à celles surtout de Québec dont ils furent les pères spirituels attitrés.

Les moniales de l'Immaculée.

Il est, en effet, notable que c'est chez ces dernières que nous rencontrons les monuments les plus expressifs d'une vive dévotion en l'auguste grandeur de la Mère de Dieu. Sans doute, dans les Écrits autographes de la grande éducatrice de Ville-Marie, Marguerite Bourgeoys, nous trouvons [39], maintes fois, comme dans le catéchisme si théologique [40] de la Thérèse du Nouveau-Monde, Marie de l'Incarnation, des lignes qui témoignent d'une croyance très ferme en la pureté absolue de la Reine du ciel.

Ce sont toutefois les moniales dirigées par les pères de la Compagnie, les Ursulines et les Hospitalières de Québec [41], qui nous ont laissé les exemples les plus stimulants de leur piété envers le dogme que nous véné-

tam virginitatem et immaculatam conceptionem tuam, purissima Virgo, emunda Cor et Carnem meam, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti: et enfin le Gloria Patri, et le tout se répétait trois fois » (récit du second voyage, vol. 59, p. 206-208). Ce chapelet de l'Immaculée-Conception est tout à fait distinct de celui qui doit son origine (1845) au P. Bonaventure de Ferrare, o. m. cap., et qui est décrit dans BERINGER, s.j., *Les Indulgences*, tome 1, 4e éd. franç., p. 232-233.

39 « Pouvons-nous avoir une plus grande Protectrice que celle qui a été comme une tige de la pureté dans laquelle Dieu avait créé le monde et hors du péché originel comme les prophètes l'ont prédit que le Fils de Dieu viendrait au monde et naîtrait d'une Vierge . . . » (Ecrits autographes de la Sœur Bourgeoys. Ces écrits sont conservés aux Archives de la Maison mère des Sœurs de la Congrégation Notre-Dame, à Montréal.)

40 « La sainte Vierge néanmoins n'est point comprise dans cette généralité, ayant été prévenue d'une faveur particulière qui l'a empêchée de contracter ce péché » (*L'Ecole Sainte ou Explication familière des mystères de la Foy*, par la Vénérable MARIE DE L'INCARNATION, Paris, 1691, p. 440. On trouvera cet ouvrage aux Archives du Monastère des Ursulines, à Québec).

41 « Ce fut ce fervent missionnaire (le P. Jean de Brébeuf, s. j.), qui, poussé du grand zele qu'il avoit pour la conversion des Sauvages, engagea toutes les Communautez a s'obliger par vœu de faire tous les mois une communion a cette intention: c'est le vœu que nous renouvellons exactement le jour de la fête de saint François Xavier » (*Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, édition Dom Jamet, 1939, p. 73). Ce fait est rapporté à l'occasion de la mort du P. de Brébeuf, en 1649. L'annaliste signale que le vœu de la Conception se renouvelle à la Saint-François-Xavier, le 2 décembre, chez les Hospitalières. Elles devaient en cela imiter les Jésuites qui le prononçaient à cette même date, comme il appert par leur *Journal* de 1645 et de 1647 (voir plus haut note 19). Chez les Ursulines, d'après leur ouvrage: *Les Ursulines de Québec . . .*, t. 1 (éd. 1863), p. 302, le vœu se répète « chaque année, l'avant-veille de l'Immaculée-Conception ».

rons. Tous les ans, à l'exemple de leurs dévots chapelains, et pour répondre à l'apostolique désir de l'héroïque Brébeuf « . . . de *communier douze* fois, et de dire le *chapelet autant de fois ces douze mois suivans* en *l'honneur* et en *action de graces de l'immaculée conception* . . . comme aussi de *jeûner* la veille de cette fête à la même intention, le tout de plus pour obtenir . . . la conservation de ce pays et la conversion des pauvres sauvages [42] . . . »

Puis, au lendemain même du massacre de Lachine, alors que les irréductibles Iroquois ont de nouveau déterré la hache de guerre et qu'ils menacent l'existence même de toute la colonie française, pour obtenir de la toute-puissance divine les secours si urgents, les Ursulines de Québec chargent, chaque semaine, cinq des leurs de prier toute l'année à cette pressante intention, et deux d'entre elles devront dire « chaque jour devant le St Sacrement l'*office de l'Immaculée-Conception* [43] . . . » Qui sait si le pays ne dut point aux saintes prières de ces orantes en l'honneur de la Vierge très pure la grâce d'échapper à une hécatombe encore plus universelle et plus sanglante que celle qui se perpétra dans la sinistre nuit du 5 août 1689?

Quand Phipps attaque Québec, ces mêmes Ursulines, au témoignage de leur annaliste, ne peuvent fournir à écrire les *célèbres passe-ports* de l'*Immaculée Conception* que les soldats recherchent avec tant d'empressement [44], et sur lesquels, sans doute, à l'instar de certains petits billets

[42] Cet extrait est tiré d'une très ancienne formule du vœu conservée au monastère des Ursulines, à Québec. L'archiviste de cette institution croit que cette ancienne formule, sans date, est « peut-être l'original ». — Les dignes héritières de Marie de l'Incarnation récitent encore, chaque année, au soir du 6 décembre, le vœu auquel leur vénérable fondatrice semble faire allusion dans sa *Correspondance*: « Je me sens encore puissamment fortifiée de la protection de la sainte Vierge, qui est notre divine Supérieure, par le choix spécial et par *le vœu solennel* que notre communauté en a fait depuis plusieurs années » (*Correspondance de la Vén. M. de l'Incarnation*, 12 oct. 1668, t. 2, p. 394, édition Richaudeau).

Les Hospitalières de Québec possèdent elles aussi une formule du vœu, à peu près identique à celle que nous avons citée, et qui semble remonter à peu près à la même époque. Les lignes suivantes, cependant, ont été ajoutées au bas de cette formule: « Nous déclarons que toutes les Religieuses qui se sont liées par le vœu exprimé ci-dessus, en seront dispensées à l'expiration de la présente année; et par les présentes nous les dispensons expressément. ce 13 août 1852. Signé: P.-F. Evêque de Tloa. »

[43] « Le même jour de St. Laurent (1689) . . . il fut résolu que nous commencerions les dévotions suivantes . . . » Les dévotions à pratiquer sont indiquées, parmi lesquelles celle que nous avons spécialement signalée (voir *Les Ursulines de Québec*, t. 1, p. 472).

[44] « La plupart des soldats recherchaient avec empressement des passe-ports de l'Immaculée-Conception; nos sœurs ne pouvaient suffire à en écrire pour contenter la piété de ces bonnes gens » (*Les Ursulines de Québec*, t. 1 (éd. 1863), p. 472).

de saint Pierre Fourier [45], elles ont inscrit cette prière: « Ô Marie, conçue sans péché ». Peut-être, est-ce grâce à ces efficaces talismans que l'intrépide Frontenac put si glorieusement répondre par la bouche de ses canons au puissant amiral ennemi.

Bien avant ces graves tournants de notre histoire, en 1650, lors d'un violent incendie qui ruina le monastère tout récent dont elle était la supérieure, l'on voit encore mère Saint-Athanase implorer, par un « vœu en honneur de l'Immaculée-Conception [46] », dont nous ignorons la nature, la protection divine sur ses sœurs en danger. Quand ce premier cloître définitif, si tôt rasé, fut inauguré, il est possible que ce soit devant une statue de l'Immaculée Conception [47] que la même mère Saint-Athanase ait réuni ses compagnes pour proclamer la sainte Vierge la « première et principale Supérieure » de sa communauté et déposer à ses pieds les clefs de son couvent [48].

Enfin, dans les vieux papiers des Ursulines, l'on a conservé une ardente prière [49] pour remercier la sainte Vierge d'avoir « sauvé la colonie

[45] Au début du XVIIe siècle, lors d'une contagion qui sévissait en Lorraine, et qui y faisait périr beaucoup d'hommes et d'animaux, l'on voit saint Pierre Fourier, un grand apôtre de l'Immaculée Conception, recommander d'écrire sur des billets ces paroles: « Marie a été conçue sans péché », et il promet que les personnes qui porteront avec respect ces billets en recevront du soulagement (voir, à ce sujet: VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol.*, au mot Immaculée Conception, col. 1135). Il se peut donc que les passe-ports de l'Immaculée Conception soient une imitation du geste de saint Pierre Fourier.

[46] Ce vœu est mentionné dans la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation: « Notre bonne Mère St. Athanase, qui était sortie la première pour ouvrir les portes . . . ne voyant aucune de nous près d'elle, souffrait en son âme des convulsions de mort. Elle nous appelait avec des cris lamentables, mais ne nous voyant et ne nous entendant point, elle se jetta aux pieds de la Ste. Vierge et fit un vœu en l'honneur de l'Immaculée Conception. Je ne puis dire absolument quel a été l'effet de ce vœu auprès de Dieu; mais j'attribue à un vrai miracle qu'aucune de nous ni de nos filles n'ait été consumée dans un feu si prompt et si violent. »

On trouvera ce texte de Marie de l'Incarnation, dans les *Ursulines de Québec*, vol. 1, p. 153-154.

[47] L'ouvrage intitulé *Les Ursulines de Québec* nomme cette statue: « la statue de la Vierge Immaculée », et l'endroit où se trouvait cette statue et où Marie fut proclamée « la première supérieure »; « la petite chapelle de Marie Immaculée » (t. 1, p. 148-149). L'archiviste actuelle ne peut s'expliquer cette dernière désignation. Nulle part, à cette époque, il ne serait fait mention, chez les Ursulines, de chapelle et même d'autel dédié à Marie immaculée, mais bien d'une chapelle à sainte Anne. Plusieurs années plus tard, cependant, à la date du 7 décembre 1689, il est parlé explicitement d'une figure de l'Immaculée Conception: « le 7 de ce mois l'on posa encore deux autres figures l'une de l'immaculée conception au dessus de la porte de la Comté et une de St Joseph dans le grand degré au milieu du monastère » (*Vieux Récit* [conservé au monastère des U. de Q.], p. 63).

[48] *Les Ursulines de Québec*, t. 1, p. 149-150.

[49] Cette prière est intitulée *Oraison pour remercier la tres Ste Vierge de la retraite des anglais*. Le texte en est conservé au monastère des Ursulines de Québec.

en 1711 », en obtenant que la colossale flotte de Walker aille se briser sur les récifs célèbres de l'Ile-aux-Œufs. Et cette fervente hymne de reconsance se termine par un hommage à l'Immaculée Conception: *Per tuam sanctam virginitatem & immaculatam conceptionem tuam purissima virgo, emunda cor, & carnem meam; in nomine patris* [50], *etc.*

Les filles de sainte Ursule eurent dans les Hospitalières de Dieppe, qui nous arrivaient à l'été de 1639, des compagnes aussi dévouées qu'embrasées de la même mariale ambition.

Chez celles-ci, le nom de *Marie de la Conception,* que porte l'une de leurs premières religieuses, est transmis comme un héritage sacré à l'une des nouvelles recrues qui viennent successivement remplacer les regrettées disparues. Ainsi, durant un siècle près, se perpétuera dans le personnel de l'Hôtel-Dieu un nom que l'on chérit [51].

Les Hospitalières peuvent surtout se glorifier d'avoir ajouté à la magnifique phalange de nos servantes de l'Immaculée une gloire dont nous n'en connaissons point de plus attachante: Catherine de Saint-Augustin.

Âme généreuse que cette grande mystique trop peu connue qui a accepté tant de constantes souffrances pour notre pays. À dix ans, elle signe de son propre sang cette belle consécration qu'elle a elle-même rédigée: « Sainte Mère de Dieu . . . je me donne à vous . . . Je veux, *pour honorer votre conception Immaculée,* vous offrir le désir que j'ai de me conserver dans une entière pureté toute ma vie. Aidez-moi, sainte-Vierge, à cette entreprise . . . faites-moi plutôt mourir maintenant que de permettre que mon corps et mon âme soient souillés de la moindre tache. Je

[50] L'on trouvera encore dans les archives des Ursulines de Québec une autre vieille feuille où l'on recommande de célébrer ainsi, *chaque deuxième jour du mois,* « la fête de l'immaculée Conception de la Vierge »: « rendez grace à Dieu, non seulement de ce que par les mérites de Jésus-Christ il a preservé sa Mere du peché, & de la dette du péché originel, mais encore de ce qu'il a inspiré à son Eglise de faire célébrer cette Fête avec octave: Congratulez souvent la Vierge de son exemption de tout péché, & aimez-la aprés Dieu de tout vôtre cœur » (Quatrième Lettre ecrite à M. Au sujet des Fêtes qu'on peut celebrer à l'honneur de la Mere de Dieu, chaque jour des mois de l'année 1696. & des suivantes. Lettre signée: « vôtre très humble . . . serviteur, F.J.T.O.P. »).

[51] Voir le tableau des religieuses dans CASGRAIN, abbé H.-R., *L'Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec,* Québec, 1878, p. 582 et suiv. — La quinzième ursuline qui fit profession au pays, reçut également le saint habit sous le nom de Marie de la Conception, le 20 mai 1677. — Le saint martyr Jean de Brébeuf écrit lui-même de la Résidence Saint-Joseph au pays des Hurons qu'il a nommé « Marie de la Conception » l'une des trois petites filles qu'il a pu baptizer, le jour même où il a fait le vœu de la conception (*Rel.* de 1636, vol. 10, p. 68). D'autres missionnaires purent, sans doute, suivre cet exemple de gratitude mariale.

vous demande cette grâce par le moyen de *votre sainte et pure Conception* [52] . . . »

Âme de voyante surtout, de première voyante de l'Immaculée que cette sainte contemplative dont la vie semble remplie de visions et de phénomènes merveilleux. Le 8 décembre 1663, « je vis paraître, écrit-elle, une petite fille, mais dans cette enfant je reconnus des grâces et des privilèges non pareils; en sorte que je conclus sans hésiter, que cette petite enfant n'était autre que la Mère de Dieu, laquelle avait été comblée dès *sa Conception* de toutes sortes de grâces; et je ressentais une joie inexplicable de voir que cette admirable enfant avait tant agréé à Dieu dès son premier moment [53] ».

Dans la radieuse couronne de saints qui nimbe nos origines, nous avions jusqu'ici distingué nos confesseurs, nos docteurs, nos vierges et nos martyrs de l'Immaculée. Il ne nous restait plus qu'à célébrer sa voyante, et voici que nous est apparue notre Bernadette de Lourdes canadienne: Catherine de Saint-Augustin.

Le peuple de l'Immaculée.

Formé par des éducatrices aussi exemplaires et des prêtres aussi zélés, comment notre peuple n'aurait-il point réalisé l'adage qui n'a jamais menti: tel clergé, telles écoles: tels fidèles? Comment n'aurait-il point été très dévot envers la patronne chérie de ses maîtres les plus écoutés?

On connaît la piété mariale si profonde et si caractéristique des plus méritants fondateurs de Ville-Marie. En 1643, M. Olier et ses vertueux associés écrivaient au saint-père, dans une lettre collective, qu'ils avaient donné leur « île . . . en propre à l'Immaculée Mère de Dieu [54] ». M. de la Dauversière, aux alentours de 1630, dans sa chambre de famille, à La Flèche, faisait agenouiller devant une petite madone son épouse et ses cinq enfants, et en leur nom, il lisait un acte solennel par lequel tous s'enga-

[52] On trouvera ce texte dans RAGUENEAU, P., s. j., *La Vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin*, Paris, Lambert, 1671, p. 29.

[53] Texte dans l'ouvrage du P. Ragueneau déjà cité, p. 87.

[54] On trouvera le texte de cette lettre adressée au pape Urbain VIII dans *Histoire de la Colonie française en Canada*, Ville-Marie, Bibliothèque Paroissiale, 1865, t. 1, p. 469-471.

geaient à « procurer l'*honneur et l'estime de la Vierge Marie et de sa sainte et immaculée conception* [55] ».

Il est bien permis de présumer que les croisés que de tels apôtres choisirent pour fonder leur cité mariale partageaient leurs unanimes sentiments. N'avaient-ils point d'ailleurs au milieu d'eux pour les instruire une Marguerite Bourgeoys [56] si fermement attachée à l'exceptionnelle grandeur de Marie, et pour les édifier, une Jeanne Le Ber, la sainte recluse qui déposait, dans les fondements du pensionnat Notre-Dame des Anges, cette prière: « . . . Ne souffrez pas, *ô Vierge Immaculée*, que le péché mortel entre jamais dans cette maison [57] . . . »?

Cependant, c'est dans le « petit paradis de Québec [58] » pour parler à la spirituelle manière de notre Catherine de Saint-Augustin, c'est dans ce petit paradis dont les Jésuites sont les anges gardiens, que nous admirons les plus beaux monuments de la foi de nos laïques en l'Immaculée Conception.

Tous les ans, à l'exemple de leurs missionnaires, et grâce, sans doute, au supérieur de la Mission, le P. Lejeune qui dût s'en faire le zélé propagandiste [59], les colons de Québec renouvellent la promesse de dévotion de *communier « douze fois ès douze mois suivants »* et de dire autant *de fois le chapelet en l'honneur de l'Immaculée Conception*, pour la conversion des sauvages [60]. Quand, dès 1657, le père Poncet aura fondé, sous le *patronage spécial de l'Immaculée Conception*, la première Congrégation masculine de la Sainte Vierge [61], dans ses registres s'inscriront

[55] Texte cité par G. GOYAU, dans *Les Origines religieuses du Canada*, nouv. éd., Spes, 1934, p. 259.

[56] Voir plus haut à son sujet.

[57] Texte rapporté dans *L'Héroïne chrétienne du Canada ou Vie de Mlle Leber*, Ville-Marie, 1860, p. 242.

[58] Lettre de Catherine de Saint-Augustin, citée par RAGUENEAU, *op. cit.*, p. 44.

[59] Il manifeste ce désir dans cette relation envoyée à son supérieur de France, en 1636: « La bénédiction que le ciel a versé sur nos petits travaux (depuis que nous avons fait le vœu de la conception) . . . est si sensible; que je *conjurerais volontiers* tous nos Pères de l'Ancienne France, voire de tout le monde, et toutes les bonnes âmes qui chérissent la conversion de ces Peuples, de s'allier de nous par ces *saints vœux*, unissant tous les jeûnes, toutes les prières, toutes les souffrances . . . pour être présentées à la Divinité en l'*honneur et en action de grâces* de l'*immaculée Conception* de la sainte Vierge: afin d'obtenir par son entremise l'application du sang de son Fils . . . » (*Rel.*, vol. 8, p. 244.)

[60] Voir *Rel.*, t. 8, p. 244: *Mandements des évêques de Québec*, Québec, 1877, vol. 1, p. 67: « Formule de vœu qui commença être fait environ l'an 1636, et s'est depuis renouvelé tous les ans, *par dévotion* sans obligation de le renouveler. »

[61] Selon ses lettres patentes, elle portait le titre officiel de « Congrégation des hommes de l'Immaculée-Conception de Notre-Dame, au collège de Québec » (voir *Souvenir du deux cent cinquantième anniversaire de la Cong. N.-D. de Q.*, 1907, p. 16).

avec fierté les habitants les plus humbles et les personnages les plus en vedette: tels Lauzon, fils, Tracy, même le bouillant Monsieur de Mésy d'irascible mémoire [62].

Loin de nous la pensée de croire que ces quelques faits disent toute l'ardente dévotion de nos ancêtres envers leur tutélaire protectrice. Les simples fidèles laissent moins fréquemment que d'autres des *Relations* pour perpétuer le souvenir de leur propre sainteté. Et l'historien qui veut la connaître tout entière en est très souvent et trop vite réduit à une seule source: le grand livre de vie *in quo totum continetur*. Mais ce document, si complet et si authentique, il n'est guère facile de le consulter. Les archivistes angéliques à l'incorruptible discrétion, le gardent jalousement scellé. Jamais de mémoire d'homme, ils n'ont fixé une seule heure de consultation aux pauvres mortels en quête de documentation inédite, et si avides de fouiller le plus intéressant des manuscrits. Force est donc à ces derniers de recourir à des conjectures pour s'essayer à deviner son contenu.

Ceci étant, nous savons de quelle flamme mariale brûlante étaient embrasés les admirables éducateurs et éducatrices qui présidèrent à l'instruction religieuse de nos pionniers. En outre — et nous voulons surtout signaler cette dernière circonstance, — les statistiques nous apprennent que de 1608 à 1660, époque la plus importante pour la formation de nos croyances traditionnelles, de tous les groupes de colons qui nous vinrent de la France, celui de beaucoup le plus considérable était originaire de la Normandie [63]. Or les Normands ont excellente mémoire. On les dit même rancuniers [64]. « On dit » qui démontre jusqu'où peut aller l'auda-

[62] *Souvenir du deux cent cinquantième anniversaire*, p. 16-19; voir aussi *Le Premier Congrès marial de Québec*, de 1929, *Rapport de M. le chan. H. A. Scott sur La dévotion à T. Ste Vierge*, p. 344-346.

En 1675 encore, deux habitants de « La Prairie de la Magdelaine », desservie par les Jésuites, font don d'un terrain situé sur la côte de Saint-Lambert pour qu'il y soit érigé une chapelle en l'honneur de la Vierge. Cette chapelle, dont l'histoire finit en 1708, fut placée sous le *vocable de l'Immaculée-Conception* de la Sainte Vierge.

On trouvera le texte de cette donation, et d'autres détails concernant ce petit sanctuaire dans l'ouvrage que vient de publier M. le chanoine J. CHEVALIER, v. f., *Laprairie, Notes historiques . . .*, 1941, p. 43-46; 49-50; 279.

[63] De 1608 à 1640, sur un total de 296 émigrants, 178 viennent de la Normandie et du Perche, province limitrophe (Normandie: 79, Perche, 79); de 1640 à 1660, sur un total de 964 émigrants, 379 viennent de la Normandie et du Perche (Normandie: 270, Perche: 122); de 1660 à 1680, sur un total de 2,542, 481 viennent de la Normandie (voir *Congrès de la Langue française, Mémoires*, 1912, *Rapport de M. l'abbé Lortie sur l'origine des premiers colons canadiens*, p. 9).

[64] Voir VAILLANCOURT, E., *La conquête du Canada par les Normands*, Ducharme, Montréal, 1930, p. 22.

cieuse malice humaine envers ceux qui n'ont que le culte du souvenir. Ce qui est indiscutablement sûr, c'est que de toutes les provinces françaises, celle de la Normandie semble avoir été la plus dévote à l'Immaculée Conception, au témoignage de Henri de Gand: *Normanni . . . præ ceteris populis,* affirme-t-il vers 1250, *illam conceptionem celebrant* [65]. Aussi, est-ce sur ses terres que la légende fait instituer, pour la première fois dans le royaume marial, la fête de la Conception, à la suite d'une vision et d'une demande miraculeuses [66]. C'est encore dans sa capitale, à Rouen, que fut constituée, en 1486, la célèbre Académie de l'Immaculée-Conception ou des Palinods qui organisait, chaque année, un concours littéraire *ut a viris eruditis . . . componantur poemata atque opera in laudem sanctissimæ conceptionis beatæ Virginis,* et à ces joutes intellectuelles figuraient des poètes aussi renommés que le grand rouennais Pierre Corneille [67]. Ce sont enfin de ses étudiants qui placèrent, à la Sorbonne, leur quartier universitaire sous la spéciale tutelle de l'Immaculée Conception, et dont le culte pour leur patronne nationale était si caractéristique que l'on pouvait dire indifféremment la *fête aux Normands* ou la *fête de la Conception* [68].

Comment donc ceux qui ont une si proverbiale mémoire auraient-ils oublié sur les rives laurentiennes le vieux dogme ancestral? Comment plutôt n'auraient-ils point eu à cœur de le répandre partout autour d'eux et de réaliser toujours de plus en plus ce que le père Lejeune constatait dès 1637: « . . . *nous honorons fort en la Nouvelle France* [*la*] *Conception de la sainte-Vierge* [69] »?

« Il semble, affirmait encore le même écrivain, que Notre-Seigneur veuille autoriser la pureté de l'Immaculée Conception par les grands secours qu'Il donne à ceux qui honorent cette première grandeur de la Vier-

[65] *Quod propterea normanni, in quorum territorio dicitur hujusmodi revelationem factam fuisse, præ ceteris populis illam conceptionem præcipue celebrant* (*Quodlibeta XV,* q. XIII, Quæstio ista). Texte rapporté dans VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol.,* à l'article *Immaculée Conception,* col. 1066; voir aussi LESÊTRE, H., *L'Immaculée Conception et l'Eglise de Paris,* Paris, Lethielleux, 1904, p. 26, p. 35.

[66] Sur cette légende, voir VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol.,* art. *Immaculée Conception,* col. 1001-1004; voir aussi LESÊTRE, *op. cit.,* p. 14.

[67] Voir VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol.,* art. *Immaculée Conception,* col. 1142, 1149; voir aussi LESÊTRE, *op. cit.,* p. 14-15.

[68] Voir LESÊTRE, *op. cit.,* p. 26, 34-35; VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol.,* art. *Immaculée Conception,* col. 1002; Revue *Notre-Dame,* Paris, 3e année, 1913, art. de P. SALAVILLE sur *Les premières origines de la fête de l'Immaculée Conception en Normandie,* p. 357-364; *La Vie spirituelle,* déc. 1924, p. 243.

[69] *Rel.,* vol. 12, p. 76.

ge [70]. » Nous pourrions illustrer cette assertion autorisée en citant un Brébeuf [71], un Lalemant [72], un Le Mercier [73], et d'autres que nous avons déjà nommés [74] et qui durent à celle qu'ils avaient invoquée avec tant de confiance des faveurs signalées. Mais, il nous faut finir, et nous voudrions ajouter encore un nom, un dernier nom, magnifique couronnement de nos origines mariales.

Le Pontife de l'Immaculée.

Le 16 juin 1659, la Nouvelle-France, jusqu'alors sans évêque, acclamait son premier vicaire apostolique, présent au milieu d'elle. Sacré le jour même de l'Immaculée [75], dans une chapelle de la Vierge, cet ancien congréganiste ne pouvait pas ne point hautement encourager de sa parole et de ses exemples la croyance si chère à son peuple [76]. Tous les ans, sa Madone bien-aimée le revoyait à ses pieds reprendre le traditionnel engagement qu'il se faisait un devoir de recommander lui-même à son clergé et à ses communautés [77] : « Adorable Jésus . . . je fais vœu de *célébrer 12*

[70] *Rel.* de 1636, t. 8, p. 244.

[71] Dans sa *Relation* de 1636, le père Jean de Brébeuf rappelle que c'est immédiatement après avoir célébré « avec toute la solemnité possible, la Fête de l'immaculée Conception de la Vierge », et y avoir voué « de dire chacun une Messe tous les mois de l'année en l'honneur de même saint Mystère », que trois petites filles purent être baptisées, en sa mission des hurons, le 8 décembre même, et que vingt-huit autres baptêmes purent être encore faits avant la fin de ce même mois (*Rel.*, vol. 10, p. 68). Autre recours à l'Immaculée Conception de la part du P. de Brébeuf qui est exaucé (voir *Rel.* de 1637, vol. 13, p. 162-164).

[72] Dans sa *Relation* de 1639, envoyée de sa mission de la Conception en Huronie, le P. Jérôme Lalemant attribue au culte spécial des Pères pour l'Immaculée Conception et tout particulièrement au vœu qu'ils ont fait d'honorer cette grandeur de la Vierge, les baptêmes qui se sont faits chez les hurons et toutes les autres faveurs reçues (*Rel.*, vol. 17, p. 32-36).

[73] Lors d'une épidémie qui sévissait chez les Hurons, et que ceux-ci attribuaient aux sortilèges des missionnaires, le père Le Mercier assure que si lui et ses compagnons ne furent point tués, comme il avait été projeté, ils en sont « redevables après Dieu à la très-sainte Vierge, notre *recours ordinaire*, ayant fait vœu en cette occasion d'une neuvaine de messes en l'honneur de son *immaculée Conception* » (*Rel.* de 1638, vol. 15, p. 48; éd. Côté, p. 40).

[74] Le père Marquette, mère Saint-Athanase, les Ursulines, voir plus haut.

[75] « Il choisit ce jour, par une confiance particulière qu'il avait en la mère de Dieu, *conçue sans péché* » (éloge funèbre de Mgr de Laval, par M. de la Colombière, texte cité par l'abbé A. Gosselin, dans *Vie de Mgr de Laval*, Québec, Demers, 1890, t. 1, p. 127).

[76] Lejeune, L., o. m. i., *Dictionnaire général du Canada*, Université d'Ottawa, 1931, t. 2, p. 103 (*Laval*).

[77] Sur la copie portant le texte du vœu de la Conception tel que les Ursulines le renouvellent encore, chaque année, il est mentionné que Mgr de Laval demanda à son clergé de dire une messe par mois, et aux communautés de faire une communion par mois, en plus d'un jour de jeûne, pour la conversion des sauvages. Il n'est point, cependant, explicitement affirmé sur cette copie que ces actes de dévotion doivent être faits

fois ces 12 mois suivants le *sacrifice de la Sainte Messe* . . . et ce à l'honneur et en *action de grâces de l'Immaculée Conception* . . . pour obtenir la conversion de ce pays[78] . . . »

Puis, une heure solennelle sonna. Prêtant une oreille favorable aux vifs désirs qui montaient de toutes parts de son immense diocèse, écoutant les propres élans de son âme, il résolut de répéter, dans un cadre agrandi, l'hommage des apostoliques pionniers de notre pays: le 11 juillet 1666, dans tout l'imposant décor des grandes cérémonies pontificales, il consacrait et dédiait sa cathédrale à l'Immaculée Conception[79]. L'Église canadienne, dans toute la ferveur de son adolescence était de nouveau solennellement placée par son premier pasteur sous la garde maternelle de la Vierge de son berceau. Inoubliable événement qui couronnait un demi-siècle de filial amour par une figure à jamais vénérée: le pontife de l'Immaculée; Mgr François de Montmorency-Laval.

Dernière vision.

Recueillons-nous un instant en achevant notre travail. Dans une dernière vision, revoyons le magnifique tableau d'ensemble que nous offrent les premiers monuments de notre foi en l'Immaculée-Conception.

Du Saint-Laurent au Mississipi, nos intrépides missionnaires jalonnent leur marche conquérante du doux nom de la Conception, et partout où ils plantent l'Église, à Québec, aux Trois-Rivières, dans les lointaines régions des Grands Lacs, dans celles encore plus lointaines des Illinois, toujours ils y placent à la base, et souvent au faîte, le dogme de l'Immaculée Conception.

Nourries de leur ferme doctrine et de leurs exemples stimulants, nos

en l'honneur de l'Immaculée Conception; mais, puisqu'ils sont indiqués sur la copie même du vœu, et que la demande de Mgr de Laval ne fait que sanctionner de sa haute autorité ce qui se pratiquait déjà, il est bien naturel de conclure que Mgr de Laval voulait (s'il ne l'a point exprimé explicitement) que ces actes fussent faits aux mêmes intentions que le vœu traditionnel. C'est ainsi, en tout cas, que les Ursulines s'acquittent encore, et depuis toujours, de la demande du premier pasteur de Québec (pour le texte du vœu, voir Archives des Ursulines, Québec).

[78] Texte extrait d'une formule du vœu signée par Mgr de Laval et portant la date 1666. On trouvera cette formule dans *Mandements . . . des Evêques de Québec*, Québec, 1887, t. 1, p. 67-68.

[79] . . . *Ego Franciscus de Laval . . . consecravi ecclesiam et altare in honorem B.M.V. sub titulo ejus Immaculatæ Conceptionis* . . . On trouvera le texte latin complet de l'acte de cette dédicace dans COSSELIN, *op. cit.*, t. 1, p. 484, note 4. Au sujet de cette dédicace, voir *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, édition de Dom Jamet, p. 154, note 4.

religieuses marchent avec fierté sur leurs saintes brisées. Et nous pourrons montrer avec honneur dans la brillante galerie de nos confesseurs, de nos docteurs, de nos vierges, de nos pontifes et de nos martyrs de l'Immaculée, non seulement un Dolbeau, un Garnier, un Marquette, un Laval, mais encore une Marie de l'Incarnation, une Marguerite Bourgeoys, une inoubliable Catherine de Saint-Augustin.

Pour ces âmes d'élite, pas une seule hésitation, pas l'ombre d'une dispute sur l'auguste privilège de la Mère de Dieu. Deux siècles avant son infaillible définition, elles y croient fermement, même jusqu'à l'héroïque témoignage de leur sang. Et cette ferme croyance de prédilection, qu'elles manifestent tant de fois aux heures décisives de nos commencements, elles l'infusent au peuple qui les écoute avec bonheur et qui les imite généreusement.

Devant ces pages si entraînantes qui évoquent avec quel amour ardent nos ancêtres ont conservé la vive foi mariale des Normands, comment ne point achever notre travail sur cette ultime conclusion.

Pourquoi ne point plus souvent emprunter aux annales de notre Église canadienne les traits historiques dont nous tenons à illustrer notre prédication, et que nous puisons parfois si volontiers ailleurs que chez nous? Ainsi, pour stimuler à l'amour le plus dévoué et le plus délicat envers l'Immaculée Conception, y a-t-il des exemples plus aptes que ceux que nous avons rapportés? Les raconter ne serait-ce point toucher à la fibre la plus sensible d'un cœur canadien-français, en même temps que vivre de cette reconnaissante devise qu'un petit-fils de Normand, bien sûr, a inscrite dans le blason de la Province de Québec: « Je me souviens »?

Jean-Léon ALLIE, o. m. i.

Chronique universitaire

NOTRE NOUVEAU RECTEUR.

La nomination du R. P. Philippe Cornellier au poste de recteur a été reçue avec enthousiasme par les professeurs, les élèves, les anciens et tous les amis de l'Université. Il fut, à divers moments, préfet de discipline, professeur au Grand Séminaire d'Ottawa, professeur de philosophie et d'apologétique à la faculté des arts, professeur de sciences cosmologiques aux facultés ecclésiastiques, secrétaire de l'Université et vice-recteur. Ses qualités d'esprit et de cœur, sa vie religieuse admirable, sa compétence comme professeur, sans parler de ses succès dans le monde sportif il y a trente ans lorsqu'il était étudiant, l'avaient déjà comme auréolé, et l'on peut dire que tout le monde s'attendait à cette nomination.

Dans une réception qui a lieu dans la Rotonde de l'Université, les élèves actuels, par l'entremise de MM. Maurice Lacasse et Patrick Rudden, présentent leurs hommages au nouveau recteur, en même temps qu'une bourse. Dans les discours français et anglais, qu'il fait en réponse, le R. P. Cornellier insiste sur la coopération entre les maîtres et les élèves, et sur la nécessité de la discipline acceptée et de l'effort raisonné pour la formation du caractère.

Plusieurs centaines d'anciens et d'amis de l'Université se réunissent dans un banquet, au Château Laurier, pour honorer le R. P. Cornellier. M. le magistrat Joachim Sauvé, qui préside la cérémonie, invite M. le notaire Édouard Jeannotte, président de la Société des anciens Élèves de Langue française, et Me George McHugh, ancien confrère du R. P. Recteur, à se faire les porte-voix de la nombreuse assistance. Le R. P. Cornellier rappelle plusieurs souvenirs de son temps de collégien, souligne l'importance de l'Université et exprime son désir de continuer le bon travail de ses prédécesseurs. Le programme musical de cette fête est fourni par le Trio Richard, composé de MM. Del Val, Arthur et Émile Richard.

Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, a invité le R. P. Cornellier et plusieurs membres du clergé diocésain à un déjeuner, à l'archevêché.

CONSEIL DE L'UNIVERSITÉ.

Voici la liste des membres du Conseil d'Administration de l'Université récemment constitué: R. P. Philippe Cornellier, recteur; R. P. Arthur Caron, premier vice-recteur; R. P. André Guay, deuxième vice-recteur; R. P. Rodolphe Gendron, secrétaire; R. P. Irénée Pigeon, économe; R. P. Julien Gendron, premier conseiller; R. P. Jean-Charles Laframboise, deuxième conseiller.

FIN D'ANNÉE.

En l'absence de Son Excellence Mgr Vachon, ce fut le R. P. Recteur qui présida la cérémonie de la collation des grades, au Théâtre Capitol. Des diplômes académiques furent accordés à cinquante bacheliers ès arts, deux bacheliers ès sciences, trois bacheliers en commerce, quinze bacheliers en philosophie, trois bacheliers ès sciences bibliothéconomiques, vingt-deux bacheliers en théologie, trois bacheliers en droit canonique, vingt maîtres ès arts, douze licenciés en philosophie, quinze licenciés en théologie, trois licenciés en droit canonique, un docteur ès sciences bibliothéconomiques, six docteurs en philosophie. Outre ces cent cinquante-cinq diplômes universitaires, plus de trente médailles d'excellence furent distribuées.

Parmi les gradués ci-haut mentionnés, huit ont étudié à l'École des Sciences politiques, économiques et sociales de l'Université et ont présenté des thèses de M. A., dont voici les titres: « La notion catholique du travail à travers les âges », par le R. P. Marcel Duguay; « Les principes de la doctrine coopérative », par le R. P. Raymond Lemieux; « L'économie de demain, le coopératisme », par Mlle Laurence Pelland; « The Oil Era » par M. Mario Harrington; « Le statut juridique du fleuve Saint-Laurent », par M. Jean-Louis Houle; « Étude sur l'agriculture, la colonisation et le repeuplement dans la province de Québec », par M. Gérard Proulx; « Voisins du Sud, vus du Canada », par M. Marcel Roussin; « L'organisation ouvrière », par M. Rosaire Parent.

M. Amédée Bénéteau, professeur à l'École normale, a défendu avec succès une thèse fouillée de plus de trois cents pages sur « le paysan dans la littérature française et canadienne-française », et a mérité le titre de docteur en philosophie de la faculté des arts.

M. Jacques Pelletier a été le premier à obtenir le grade de docteur, de notre École de Sciences bibliothéconomiques, la première du genre de langue française en Amérique.

L'Université a voulu honorer cinq éminentes personnalités catholiques, en leur conférant le grade de docteur en droit honoris causa, ce sont: Son Excellence Mgr J. T. McNally, archevêque d'Halifax, Mgr Joseph Lebeau, P. A., chancelier du diocèse d'Ottawa, et M. le docteur Albert Couillard, médecin en chef du sanatorium de Mont-Joli, tous trois anciens élèves; l'honorable juge Robert Taschereau, de la Cour suprême du Canada, et l'honorable Angus L. Macdonald, ministre de la Défense nationale pour les services de la Marine.

MM. Maurice Lacasse et John Beahen firent les discours d'adieu au nom de leurs confrères finissants.

Dans les allocutions qu'il prononça en français puis en anglais, le R. P. Philippe Cornellier, recteur, parla de la part des éducateurs dans la réorganisation de la communauté civile sur le fondement inébranlable de l'Évangile.

L'École des Sciences politiques a une chaire de Coopération et un Centre Social, dont le travail s'étend du Nord du Québec et de l'Ontario jusqu'au Sud de l'Ontario. L'an passé, des cours réguliers furent donnés par des spécialistes, MM. Edgar Tissot, président de la ligue des coopérateurs d'Ottawa, Rosario Cousineau, Jean Masson, Louis Billy, Henri-Paul Lemay et Georges Michaud et les RR. PP. Gustave Sauvé et André Guay. Dans une séance de fin d'année, où treize diplômes furent accordés aux élèves qui réussirent aux examens, M. Rosario Cousineau prononça une conférence sur « le mouvement coopératif au Canada ».

Plus de soixante convives se réunissent dans des agapes fraternelles à l'occasion du départ des finissants. Outre ceux-ci, on remarque les RR. PP. Henri Poupart, doyen de la faculté des arts, Ubald Boisvert, préfet de discipline, et Arcade Guindon, directeur de la Société des Débats français, ainsi que l'officier d'aviation George Buxton, qui a interrompu

ses fonctions de professeur pour s'enrôler. Ces quatre invités d'honneur prononcent de brefs discours à la fin du repas.

RÉCITALS.

Tous les professeurs de l'École de Musique ont offert, à la fin de l'année, des concerts exécutés par leurs propres élèves. Notons, en particulier, l'initiative de M. Roger Filiatrault, professeur d'art vocal, dont la chorale, composée d'une vingtaine de voix féminines, a remporté, dès sa première année d'existence, un succès non équivoque.

DANS LE PERSONNEL.

Le R. P. Pierre Pépin, qui fut membre du personnel du noviciat pendant plus de vingt-cinq ans, dont douze en qualité de supérieur et de maître des novices, vient à l'Université pour occuper le poste de chapelain de la maison mère des Sœurs Grises de la Croix, à la place du R. P. Antoni Maillette, qui devient économe au Juniorat du Sacré-Cœur.

Les RR. PP. Armand Tremblay, professeur au Juniorat de la province oblate franco-américaine, F.-X. Lefebvre, économe au Juniorat du Sacré-Cœur, et Hervé Marcoux sont nommés professeurs à l'Université.

Les RR. PP. Maurice Giroux, Léo-Paul Pigeon et Gilles Langlois reçoivent leur obédience pour le Scolasticat Saint-Joseph; les RR. PP. René Latrémouille, Raymond Chaput, Louis-Philippe Vézina et Frederick Sacket, pour le Séminaire universitaire; les RR. PP. Jean Laferrière et Roma Payant, pour le Juniorat du Sacré-Cœur.

Le R. P. Paul Dufour nous quitte pour devenir aumônier militaire au camp de Hamilton.

Deux membres de notre personnel, les RR. PP. Henri Morisseau et James Cadieux, doivent prendre quelques mois de repos pour cause de maladie. Nous leur souhaitons un prompt rétablissement.

FÉLICITATIONS.

Nous offrons nos respectueuses félicitations à notre vénéré chancelier, Son Excellence Mgr Alexandre Vachon, qui a reçu dernièrement, des mains de Son Excellence Mgr Ildebrando Antoniutti, Délégué apostolique, le pallium, que Sa Sainteté Pie XII lui avait conféré, le 12 mai 1941.

L'Université s'est grandement réjouie à la nouvelle des honneurs ecclésiastiques qui ont été conférés récemment à plusieurs membres du clergé diocésain. La plupart d'entre eux, à savoir Mgr Georges Prud'homme et MM. les chanoines Hector Brosseau, John Cunningham et Roméo Guindon, sont des anciens élèves ou professeurs de notre institution.

Les professeurs de l'École normale et les inspecteurs d'écoles de la région d'Ottawa organisent un dîner au Château Laurier pour célébrer les vingt-cinq années d'enseignement de M. Joseph Béchard, professeur à l'École normale, et de M. l'inspecteur Joseph Lapensée, ancien élève de l'Université. Le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, est au nombre de ceux qui présentent leurs félicitations aux deux jubilaires.

Le R. P. Recteur assiste à une démonstration organisée à Ottawa, en l'honneur de M. Robert Gauthier, directeur de l'enseignement du français en Ontario, qui vient de recevoir le grade de docteur en pédagogie honoris causa de l'Université Laval.

DÉCÈS.

Le R. P. Stanislas Lajoie, qui fut professeur à l'Université avant d'évangéliser l'Ontario-Nord et de se rendre dans le vicariat de Grouard, est décédé dernièrement. R. I. P.

Aux funérailles de M. l'abbé Anthime Constantineau, curé-fondateur de la paroisse de Bourget et bienfaiteur de l'Université, les RR. PP. F.-X. Marcotte, Séverin Pelletier, Maurice Savard et Rodrigue Normandin étaient présents. R. I. P.

Il y a quelques années l'Université présentait un doctorat en droit honoris causa à M. C.-J. Magnan qui vient de mourir, non sans avoir célébré son jubilé d'or dans la carrière de l'enseignement primaire en Québec. Éducateur éclairé et profondément chrétien et apôtre de la charité, il s'était acquis l'estime de tous ses compatriotes. R. I. P.

L'Université a été affligée au suprême degré par la noyade des deux jeunes Pères et des quatre Scolastiques oblats, dont plusieurs étaient de brillants étudiants aux facultés ecclésiastiques. R. I. P.

DISCOURS, CONGRÈS ET COURS.

Le R. P. Recteur prêche à la première messe d'un ancien élève, M. l'abbé Victor Côté, de Belle-Rivière, Ont.

Lors d'une Journée de prières pour le succès des armées alliées et pour la paix, le R. P. René Lamoureux prononce un sermon au camp militaire du parc Lansdowne, et le R. P. Lorenzo Danis, à la basilique d'Ottawa.

A la réunion annuelle de la Fédération des Femmes canadiennes-françaises, le R. P. André Guay explique le but et les activités du Centre catholique, dont il est directeur.

Parmi les conférenciers de la dix-neuvième Semaine sociale du Canada, qui tint ses réunions cette année à Saint-Jean d'Iberville, se trouvait le R. P. Gustave Sauvé, qui parla de « communisme et démocratie ».

Durant le premier congrès de l'Éveil féminin, le R. P. Sylvio Ducharme, professeur aux facultés ecclésiastiques, montra que le catholicisme doit imprégner et vivifier le patriotisme.

Les RR. PP. Joseph Gravel et Rodolphe Gendron, de l'École d'Infirmières, prennent part aux délibérations d'un congrès de gardes-malades, à Montréal.

Le R. P. Donat Poulet, supérieur du Juniorat du Sacré-Cœur et professeur d'Écriture sainte au Séminaire universitaire, se rend à Cleveland, Ohio, pour la réunion annuelle du Catholic Biblical Association of America, dont il est élu président. C'est la première fois que cet honneur échoit à un Canadien. L'an prochain, cette association tiendra son congrès annuel à Ottawa, au Séminaire universitaire.

Le R. P. Henri Poupart, doyen de la faculté des arts, entreprend un voyage dans l'Ouest canadien, afin de s'occuper de nos affiliations et de nos cours par correspondance.

Après avoir assisté à deux congrès pédagogiques, à Montréal: le troisième congrès annuel pour le développement des méthodes scientifiques en éducation — qui traitait de l'apprentissage et du savoir — et le deuxième congrès de l'enseignement secondaire, sur la formation du caractère, le R. P. Henri Saint-Denis se rendit à Toronto pour participer aux travaux du Special Revising Board.

Le R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire de l'Université, va à Milwaukee, à l'occasion du congrès de l'American Library Association.

Membre actif du Comité des Relations culturelles avec l'Amérique latine (Spiritual Inter-American Conference), le R. P. Lorenzo Danis dirige un groupe d'étudiants-touristes américains, à Mexico, pendant plusieurs semaines cet été.

Pour la troisième fois, le R. P. Raymond Shevenell a suivi des cours de vacances en psychologie expérimentale, à l'Université Harvard.

Les RR. PP. Gérard Cloutier et Bernard Julien s'inscrivirent, pour l'été, à l'Institut pédagogique Saint-Georges de l'Université de Montréal.

CONSTRUCTIONS.

A cause des cours spéciaux d'hygiène sociale établis à l'École d'Infirmières, on a dû agrandir considérablement le local de cette École.

Les travaux de construction sont achevés au Séminaire universitaire qui peut maintenant accommoder plus de cent étudiants, offrant à chacun une chambre avec eau courante. L'édifice forme un E majuscule, avec une chapelle spacieuse et magnifique, au centre.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

GEORGES SIMARD, O. M. I. — *Les États chrétiens et l'Église*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa; Montréal, Éditions Fides, 1942. In-12, 218 pages.

Avec la vigueur d'esprit et l'érudition qu'on lui connaît, le R. P. Simard vient de nous donner un nouveau livre, encore supérieur peut-être à tous ses écrits antérieurs, qui nous l'avaient déjà révélé comme un des meilleurs penseurs du Canada.

Son dernier ouvrage se compose de seize causeries prononcées récemment à Radio-Canada. La plupart d'entre elles constituent de vastes fresques brossées d'une main de maître. L'auteur s'est proposé d'instruire et de fortifier les âmes que les événements actuels si tragique inquiètent ou surprennent. Il aurait pu intituler son travail: les peuples chrétiens et la providence de Dieu. Malgré le titre plus restreint qu'il a choisi, les laïques autant que les clercs trouveront beaucoup dans ce livre qui expose la mission des empires romain, carolingien, germanique, napolénien, russe, allemand, britannique, et juge en regard de l'Église, la monarchie française, le communisme, le nazisme, la démocratie, les États-Unis d'Amérique et le Canada.

Le genre synthétique ou panoramique adopté par l'auteur suppose des connaissances étendues. C'est celui qui convient le mieux pour aider à faire le point et à situer notre temps et notre patrie dans la grande histoire.

Grâce à l'agencement des sujets et au style souple, nerveux, élégant, souvent direct, vivement coloré et agrémenté de suaves images, voire de saynètes pittoresques (p. 103-106), l'intérêt va croissant avec la lecture des chapitres.

Le R. P. Simard qui est capable de planer prudemment dans la région des principes ou de reconstituer savamment n'importe quel mouvement de l'histoire — il le fait parfois, — aime surtout, semble-t-il, à nous offrir des adaptations lumineuses en vue de l'actualité ou de l'avenir. Connaissant particulièrement bien la philosophie et la théologie, c'est avec le regard pénétrant et le courage remarquable de l'aigle, qu'il considère les faits et déduit les conclusions qui s'imposent.

Lorsqu'il traite de questions que d'aucuns appellent brûlantes, par exemple, les questions nationales chez nous, alors que pourtant elles ne peuvent être brûlantes que pour ceux qui y mettent trop de passion, on sent qu'il a le désir sincère, et il le dit, de faire du bien aux siens et non pas l'idée de polémiser (p. 10, 104, 147, 174). Il expose avec probité d'esprit, mesure et sérénité ce qu'il considère la vérité. S'il lance parfois quelques fléchettes, ce n'est pas pour faire mal, encore moins empoisonner, mais seulement afin de mieux éveiller l'attention. Il ignore l'amertume dans ses critiques d'ailleurs constructives, les petitesses contre ceux qui ne partagent pas ses opinions. En précurseur, gratifié parfois de visions quasi prophétiques, il indique ce qu'il croit la voie.

Devenu vrai chef de ligne, il va de l'avant avec foi et optimisme. On serait surpris de connaître les grands noms des élèves secrets surtout qui vont à son école.

Sur les questions débattues on peut penser ou non comme le R. P. Simard, mais il faut au moins les étudier loyalement. Il y en a trop, hélas! qui desservent la cause de la vérité en rendant leurs sentences avant d'avoir entendu les deux partis en cause, ou en accusant les autres avec passion et sans rien prouver. Il ne suffit pas d'être sincère pour avoir gain de cause, il faut être vrai. Même si l'on mérite du respect dans un domaine, on ne se trouve pas pour cela compétent en tout.

Concernant la France, l'auteur a écrit de belles pages (p. 88-91), mais il en a d'autres qui pourront surprendre et qui sont de nature à nous faire réfléchir (p. 82-83, 92-97). Parce qu'il voit clair facilement, l'auteur abrège ou omet des explications parfois. Il ne faut pas pour cela croire qu'il confond des théories qu'il distingue très bien (p. 95).

L'Angleterre comparaît elle aussi au tribunal de l'histoire pour se faire reprocher ses fautes (p. 139), mais recevoir bientôt beaucoup de compliments (p. 140-146). Il reste vrai cependant que le protestantisme a corrompu l'Angleterre (p. 95) quels que soient les beaux exemples de vertus qu'elle nous donne durant la présente guerre mondiale. Elle vit heureusement et se défend sous la poussée de son christianisme latent et grâce à ses ressources immenses, comme un riche, souffrant d'une maladie contagieuse très grave, qui en a contaminé bien d'autres, défendra sa vie jusqu'au bout, en essayant tous les moyens.

Quels que soient les éloges qu'on puisse décerner à la démocratie idéale, elle se trouve au concret, souvent, beaucoup plus du parlementarisme ou une dictature déguisée.

La partie la plus personnelle de l'ouvrage porte sur le Canada. Il y a là des pages très fortes contre les dangers du nationalisme chez-nous (p. 170-176). Le sort normal de la vérité est de commencer par être méconnue, souvent persécutée, parfois crucifiée.

Le chapitre intitulé *La capitale canadienne et l'Église*, qui traite plus précisément de l'Université d'Ottawa et du patriotisme canadien, me semble confirmer ce que l'auteur constate (p. 184), à savoir « qu'il n'est personne qui ne pèche selon ses penchants et ses goûts ». Sans doute, ces paragraphes sont peut-être les plus éloquents de tout le livre, et on les relira, mais d'après le titre et la marche générale de l'ouvrage, on ne les attendait pas là. On aurait aimé par ailleurs trouver à leur place quelque chose sur d'autres pays chrétiens, par exemple, l'Espagne, l'Italie, l'Irlande, le Portugal. Pour s'excuser, l'auteur dira sans doute qu'on avait limité le nombre de ses causeries à la radio . . . Mais il serait inconvenant pour nous d'insister, après avoir été si copieusement servis.

Bref, nous avons dans *Les États chrétiens et l'Église* un livre d'une envergure peu ordinaire écrit par un maître d'une rare compétence. Il faut le lire et je sais que plusieurs le reliront en partie. Aux plus jeunes, avides de redonner au monde une mentalité chrétienne, je signale en particulier le beau programme du chapitre quinzième. Et puisse l'auteur, pas encore au soir de la vie, continuer longtemps de nous donner des leçons aussi vitales pour l'avenir de l'Église canadienne et du Canada chrétien.

S.-A. LAROCHELLE, o. m. i.

* * *

LÉONCE BOIVIN, prêtre, docteur en théologie et licencié en droit canonique. — *Le Combat Social*. Tome III. *Au Théâtre de la Vie*. Première partie. *Les Éboulements*. Les Éboulements, 1942. In-12, VIII-264 pages.

Nous voici en présence d'un livre dont la structure est excellente.

Comment développer la personnalité individuelle dans la vérité et l'amour véritable? Pourquoi recourir aux lumières de la conscience dans l'accomplissement de cette

dure et pénible tâche? Quels éléments conduiront à la formation désirée et à la possession parfaite du bonheur final? Telles sont les trois questions auxquelles répond avec luxe l'auteur de ce nouveau livre, le troisième d'une série intitulée *le Combat Social*.

Le dernier point couvre seul, comme il convient, les quatre-cinquièmes de l'ouvrage. Ce sont les traits généraux de la personnalité: les fait sensibles, les faits intellectuels, les faits volitifs. Ce sont les traits spéciaux, c'est-à-dire les inclinations innées, les émotions, les passions, le caractère, la liberté, l'habitude et quelques notes complémentaires, telles que l'héridité et le milieu.

On s'attendrait peut-être à voir en cet endroit, des pages portant sur la grâce. S'il n'en est rien, c'est sans doute que l'auteur a glissé partout en son œuvre le point de vue surnaturel.

Puis vient un chapitre où toutes les forces considérées à part sont montrées agissant de concert et s'entraidant mutuellement. Le chapitre sixième, *l'éducation et la personnalité*, est particulièrement suggestif et émouvant.

La pensée est chargée d'idées, présentées allègrement toutefois. Car l'auteur, qui est plutôt jeune, a la vigueur et la souplesse de son âge et de son tempérament. Rien ne pèse à la plume dont le grand style, abstrait et dégagé de tout appareil scientifique, court facile, abondant et riche de réminiscences. Très peu de citations. Si bien que Pie XI, se moquant de la mode qu'ont certains modernes de vouloir reproduire des passages de tous les maîtres qui ont traité une question, se sentirait sûrement servi à satiété. A peine quelques références évoquant deux hommes inégalement répandus chez nous: le docteur Alexis Carrel et le chanoine Ignace Klug. *L'homme, cet inconnu* et *Les profondeurs de l'âme* ont été lus par monsieur l'abbé Boivin. Ce qui témoigne en faveur de son intrépidité intellectuelle. En effet, si le premier livre se parcourt sans trop d'efforts, le second dont les âmes tourmentés et parfois morbides forment un panorama si décevant suppose un goût peu commun de la recherche et de l'étude.

La phrase vibre souvent d'une réelle éloquence. C'est que l'écrivain est aussi un orateur remarquable. Il lui arrive même d'être poête. Et cela n'étonnera personne de ceux qui savent que le village des Éboulements s'étale entre l'immensité du Saint-Laurent et l'altitude de monts du Saguenay. Il fait bon, j'imagine, les soirs d'hiver, quand la tempête fouette la demeure curiale, de s'abandonner à l'inspiration d'une plume qui ne s'arrêtera parfois qu'avec le point de l'aube.

Certains spécialistes estimeront peut-être que les problèmes abordés ne sont pas toujours assez tassés. Le principal, c'est que la classe instruite, non familière cependant avec les solutions données, trouve là sa pâture, ses intérêts et son plaisir. Et il en sera ainsi, je crois, puisque l'auteur, qui est d'abord un pasteur, a visé avant tout à éclairer les esprits en vue de sanctifier les âmes.

L'ouvrage vient après sept autres de diverses envergures. On y constate une réelle ascension dans l'art de la présentation, dans l'expression de la pensée et en tout ce qui constitue la facture d'un livre. Aussi les quelques fautes typographiques, oubliées ici et là par un correcteur d'épreuves distrait ou malchanceux, ne sauraient-elles déparer une œuvre d'une telle solidité et d'une telle élévation de doctrine et de piété.

Georges SIMARD, o. m. i.

* * *

Semaine sociales du Canada. XVIIIe session — Québec 1940. Action catholique et action sociale. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Secrétariat des Semaines sociales du Canada, 1941. In-8, 262 pages.

La dix-huitième session des Semaines sociales du Canada, tenue à Québec du 18 au 21 septembre 1941, fut couronnée d'un succès insurpassée jusqu'ici dans ses annales.

Selon l'expression même de Son Éminence le cardinal J.-M.-R. Villeneuve, O.M.I., elles atteignirent leur *sommet*.

Ce succès est sans doute dû avant tout au sujet lui-même, *Action catholique et action sociale*, qui est actuel et pratique.

Les cours et conférences nous donnent les vrais principes qui sont à la base d'une reconstruction sociale chrétienne totale. A nous de les comprendre et de les appliquer à notre pauvre monde.

Trop souvent, hélas! malgré des prétentions de grands techniciens, on nous donne des méthodes trop unilatérales, ce qui a pour conséquences inévitables de former une société qui manque d'harmonie et d'équilibre.

Dans le passé, cela a été attribué souvent à une mauvaise compréhension de la doctrine catholique ou à une attitude condamnable de la part de nos baptisés. Le libéralisme des derniers siècles tenait trop à distance la religion et les choses séculières. On professa un esprit de révolte et de séparation, de cloisons étanches. En sorte que ce phénomène d'endosmose, cette pénétration du religieux et du civil ne s'est pas fait normalement, avec les conséquences sociales que nous subissons actuellement.

L'action catholique en enrôlant les laïcs pour les faire participer ou collaborer, sous la hiérarchie, à l'apostolat de l'Église veut être comme le pont au moyen duquel la doctrine de l'Église passera dans l'ordre social contemporain: « L'action sociale n'est qu'une branche de l'action catholique », rappelait judicieusement Son Excellence le Délégué apostolique.

Le volume des comptes rendus est plus qu'un manuel, il est une somme de l'action catholique, où les principes et la pratique constituent un véritable code pour notre pays. Que personne de ceux dont la mission est de diriger les mouvements d'apostolat n'en n'ignore les lumineux enseignements!

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

Notre milieu (*Aperçu général sur la province de Québec*). Collection « Études sur notre milieu ». Rédigé en collaboration sous la direction d'Esdras Minville. Montréal, Éditions Fides; École des Hautes Études commerciales, 1942. In-16, 443 pages.

Un groupe d'universitaires, professeurs à l'École des Hautes Études commerciales ou à l'École des Sciences sociales, économiques et politiques de Montréal, vient de publier le premier volume d'une collection intitulée « Études sur notre milieu ».

Les collaborateurs sont MM. Édouard Montpetit, Esdras Minville, François Vézina, Paul Riou, Maximilien Caron, Gérard Delorme, Benoît Brouillette, Raymond Tanghe, Gérard Filion, André Montpetit, François-Albert Angers et Pierre Dagenais.

Le but du livre est exposé dans la préface: « . . . Rassembler dans un certain ordre les connaissances les plus usuelles, celles que toute personne ayant quelque instruction devrait posséder touchant notre milieu physique, notre milieu économique et notre milieu humain. »

Il répond à un « besoin », celui de l'éducation nationale. « Nous voudrions, y est-il dit, que les prochaines générations d'écoliers et collégiens aient de nos problèmes une vue plus réaliste, plus soucieuse des faits que les générations antérieures. »

Dans cette œuvre de formation de notre jeunesse, le livre restreint peut-être trop le champ d'exploitation à la province de Québec. En centralisant les réflexions des jeunes sur cette seule province, on risque fort de leur faire oublier le Canada qu'ils doivent connaître et aimer avant tout.

M. Montpetit, dans un langage très beau, voyait plus grand que cela, il décrit comme milieu le Canada tout entier: « . . . Notre terre est immense, nous dit-il; . . . elle n'est pas riche complètement, sans doute, mais abondante en spectacles de toute nature: bordée de trois mers qui la rattachent à l'Occident et à l'Orient et la couchent sous le grand silence blanc, sillonnée de rivières et de lacs par où circulent une inépuisable puissance, marquée de plaines infinies et de mondes méditatifs dont nous n'avons pas fini de poursuivre le mystère. » Et ne voit-il pas encore un autre signe que notre milieu ne s'arrête pas à la frontière québécoise quand il nous décrit « la rayonnante aventure des coureurs de bois, des trappeurs, des évangélisateurs aussi, épris d'âmes et d'espace, des premiers colon de la solitude, [et qui sont] autant de réactions, imprécises, rapides et détachées ainsi que des prises de contact ».

Voilà comment M. Montpetit fait de notre milieu le terre canadienne, toute la terre canadienne; la terre québecoise n'en serait que la partie, la plus belle peut-être.

Le milieu physique est divisé en trois régions naturelles. On s'est inspiré largement des travaux de M. Raoul Blanchard, éminent géographe, sur la province de Québec. L'exposition est claire et facile à comprendre.

La région laurentienne comprend la plaine de Montréal, celle du Saint-Laurent (du lac Saint-Pierre à l'estuaire), les abords de l'estuaire (de Lévis à Matane et des enclaves sur la rive nord jusqu'au Saguenay). La deuxième région, dite apalachienne, comprend les Cantons de l'Est, les plateaux au sud de l'estuaire et la Gaspésie. Enfin, la troisième, le bouclier canadien, comprend les Laurentides, le lac Saint-Jean-Saguenay, la Côte Nord, l'Abitibi-Témiscamingue et l'Outaouais.

La dernière partie, qui traite de nos institutions politiques, sociales et économiques, ne répond pas toujours justement à une analyse impartiale des choses. Ainsi M. Maximilien Caron pose comme thèse définitive que la province de Québec est un État souverain. Certes elle participe à la souveraineté comme une partie est quelque chose du tout; mais c'est le tout qui possède le caractère de souveraineté.

Parce que le gouvernement fédéral détient un droit législatif supérieur à celui des législatures provinciales, c'est à lui surtout qu'il faut attribuer la souveraineté. La constitution canadienne aux articles 91 et 92 partage les attributions. Ce texte ne constitue pas à proprement parler une *déclaration d'indépendance* d'ailleurs exigée par le droit international pour constituer un État véritable. Que la province soit souveraine dans un domaine particulier, cela ne peut signifier que la reconnaissance constitutionnelle de l'absence d'un pouvoir exerçable par le gouvernement central sur les législatures. Or ceci constitue proprement l'autonomie. Il importe donc de parler plutôt d'autonomie que d'indépendance quand il s'agit des provinces. Le Canada pris comme un tout est un pays souverain; il n'en est pas ainsi des provinces par rapport au tout.

Une interprétation plus objective de notre Constitution contribuerait grandement à rectifier un jugement sommaire sur une réalité si diverse et si complexe, nous l'avouons, dans le sens d'une prudente et habile adaptation aux réalités, dans le sens du respect loyal de nos institutions politiques, ainsi que des traditions, des franchises et des autonomies légitimes.

Malgré quelques ombres au tableau, le présent volume laissera l'image d'un bel effort accompli par des Canadiens français de marque, et figurera parmi les meilleurs ouvrages inspirés par les sciences sociales canadiennes.

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

Britannica Book of the Year; a record of the march of events of 1941. Prepared under the editorial direction of Walter Yust, Editor of the *Encyclopædia Britannica.* Chicago, Toronto, London, Encyclopædia Britannica, Inc. [1942]. $10.00. In Canada, $11.00.

Ce recueil annuel contient, par ordre alphabétique, l'inventaire de événements de l'année 1941. Supplément de la remarquable *Encyclopædia Britannica,* ce recueil fournit sur maintes questions des réponses que l'on trouverait difficilement ailleurs. Les renseignements que l'on y peut puiser embrassent les domaines les plus variés: politique, commerce, statistique, industrie, science, littérature, histoire, biographie, etc. Chacun sera heureux de constater que l'Église catholique et le Canada n'ont pas été oubliés dans cette publication où une si large part est accordée aux idées et aux faits de l'actualité. Nous pouvons y consulter des listes relatives à la nécrologie (p. 492-496), aux chefs d'États (p. 537), aux universités et collèges du Canada et des États-Unis (p. 482-489). Les articles de fond portent, pour la plupart, la signature de plus de cinq cents spécialistes (p. XI-XIX). C'est ainsi que les articles suivants sont rédigés par le brillant éditeur en chef de la revue *America,* le révérend père Francis X. Talbot, S. J.: *La Cité Vaticane* (p. 693), *Pie XII* (p. 527-528), *l'Église catholique* (p. 575-576), etc. Quiconque veut poursuivre ses recherches sur un sujet donné n'a qu'à se reporter à la bibliographie qui, généralement, se trouve à la fin de chaque article de fond (par exemple, *psychology,* p. 547). De nombreuses cartes géographiques facilitent la compréhension du texte de même que les illustrations (plus de 400 en tout) qui ont bien réussies. L'index (p. [737]-756), quatre colonnes par page, permet de répérer avec rapidité et précision les renseignements contenus dans tous les recueils annuels publiés jusqu'à date.

On ne saurait donc trop louer la compétence de l'éditeur en chef, M. Walter Yust, qui a su offrir au public un recueil dont la consultation est à la fois utile, précise et facile par le fait de la spécialisation des collaborateurs, de l'actualité de la matière, des tableaux, des cartes géographiques, des illustrations et de la qualité des références bibliographiques.

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

* * *

OTTO STRASSER. — *L'aigle prussien sur l'Allemagne.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941. In-12, 386 pages.

Aujourd'hui deux hommes font la lutte au régime nazi: M. Strasser et M. Rauschning. Ce qu'il y a de remarquable en eux, c'est qu'ils furent eux-mêmes d'anciens collaborateurs d'Adolf Hitler dans les premières années du national-socialisme.

Cependant, si le but, l'idéal est le même, le tempérament, la conception des programmes et des moyens diffèrent en un certain sens. Dans la *Paix de l'Atlantique,* M. Rauschning nous est apparu conservateur et condescendant; tandis que M. Strasser, dans le livre que nous analysons ici, nous semble plu radical et même révolutionnaire. Il prêche la lutte ouverte. Il veut tout brûler pour recommencer à neuf. Il n'a pas tout à fait tort.

Tout au long de l'ouvrage on le voit à la tête du *front noir,* comme catholique convaincu, comme chef qui élève la voix contre la Prusse protestante, arrogante, dominatrice, éprise de la folie de la revanche depuis 1918. Son mouvement — qui n'a peut-être pas toute l'importance que veut bien lui accorder l'auteur — joue un rôle appréciable surtout en ce qui a trait à la propagande.

Il nous fait l'histoire de l'Allemagne et de ses luttes politiques depuis la première Grande Guerre. La « ronde infernale » qui commença avec Hitler, ne représente qu'une période dans l'histoire d'après-guerre, la période de destruction de la révolution. Déjà avec Ebert et Hindenburg, le programme de domination pangermaniste avait fait de rapides progrès. Mais c'est von Papen, par ses intrigues, qui a eu le mérite de réaliser tout le mouvement en poussant au pouvoir l'homme qui lui apparaissait le plus apte, Hitler.

Ici et là, nous retrouvons des pages splendides sur la réorganisation de l'Allemagne après la guerre. Il faudrait créer, selon M. Strasser, une allemagne fédérative. A la vérité, cette solution semble être l'une des plus vraisemblables.

Enfin, *L'aigle prussien sur l'Allemagne* restera probablement l'ouvrage le mieux documenté, celui qui nous met en face des détails les plus caractéristiques et les plus aptes à nous faire comprendre le problème allemand.

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

W. L. MACKENZIE KING. — *Le Canada et la guerre*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. 343 pages.

Le *Canada et la guerre* du très hon. W. L. Mackenzie King passe en revue les événements qui ont bouleversé le monde depuis l'automne de 1939 et qui déjà transforment la vie économique de notre pays.

Cest un livre qui fera autorité. Il traite de la guerre actuelle sur tous ses aspects: la part du Canada dans la défense de l'Empire, l'aide de nos alliés, l'Ordre nouveau des dictatures, la collaboration canado-américaine, le problème du Pacifique, l'organisation de la paix future, etc.

Le sens de la présente guerre, ce n'est pas seulement la préservation de l'indépendance de quelques Nations, « c'est la lutte entre le concept païen d'un ordre social qui ignore la personne humaine et fondé sur la force, et une civilisation fondée sur le concept chrétien de la fraternité humaine, qui respecte la sainteté des traités et le caractère sacré de la personne humaine ».

Elle est bien nôtre, cette guerre, puisqu'il n'y a pas « un foyer au Canada, pas une famille, pas un seul homme dont l'avenir et la liberté ne soient liés à la présente lutte ».

Notre tâche est immense; elle « engage le Canada à l'effort le plus prodigieux de toute son histoire . . . Jamais dans les annales de la guerre, un peuple de 11 millions d'âmes n'a donné si volontiers et ne s'est engagé à donner si pleinement ses richesses, ses ressources et ses hommes ». Cet effort doit atteindre tous les domaines, mais surtout doit-il porter sur l'aviation et le domaine économique.

L'Ordre nouveau consisterait en « une entente tripartite par laquelle l'Allemagne nazie tente de dominer le monde . . . » « Malgré leurs intrigues et leurs offres trompeuses de collaboration, les nazis ne parviennent pas à dissimuler les éléments de tyrannie que sont la force et la crainte et sur lesquels devra reposer l'échafaudage du nouvel ordre. A mesure que nous avançons, il devient de plus en plus évident que nous sommes lancés dans une gigantesque et terrible lutte à mort, entre deux philosophies opposées. D'une part, c'est la tyrannie; de l'autre, l'humanité et la liberté. D'une part, la loi de la force; de l'autre, la force de la loi. »

Nous retrouvons ici et là des pages magnifiques sur l'organisation de la paix future. « Les peuples du continent européen, dit-il, doivent trouver le moyen, soit par des relations fédérales, soit par une association économique, soit enfin par la renaissance des institutions démocratiques et de l'esprit de liberté, d'apprendre à vivre ensemble: le

fonctionnement de la Société des Nations nous a fait voir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. » C'est dès maintenant qu'il faut songer à élaborer ce nouveau régime, sinon « il sera inutile d'y songer après la guerre ». Remarquons-le bien, « il ne s'agit pas uniquement de sceaux et de parchemins. Ce faux concept fut l'une des erreurs du lendemain de la dernière guerre. Le nouvel ordre de choses doit être vivant et toucher de plus près l'âme humaine; son elaboration doit résulter de la communion des esprits et des cœurs. On ne l'invente pas de toute pièce; il germe et s'exprime ensuite par la fraternité, la bonne entente et l'aide mutuelle. »

Enfin, nous retrouvons souvent des appels vibrants pour que chaque homme, chaque femme et chaque enfant collabore et continue de collaborer de toutes ses forces à l'œuvre commune. « Bien que nous ne soyons pas tous issus de la même race, un commun amour de la liberté nous unit profondément. Il n'y a aucune division de loyauté au Canada. Loyauté à la patrie, loyauté à la cause britannique, loyauté à la cause de la civilisation humaine, sont devenues pour nous synonymes. »

Toutes ces belles réflexions et tant d'autres qu'il est impossible de rappeler ici sont exposées dans le livre du très honorable Premier Ministre du Canada.

Désiré BERGERON, o. m. i.

* * *

ARTHUR MAHEUX. — *French Canada and Britain. A New Interpretation.* Toronto, The Ryerson Press, 1942. In-12, VI-122 pages.

As the subtitle indicates, this is a new interpretation of the situation of the French Canadians after the fall of Quebec and their relations with Governor Murray. Murray is portrayed as a very kind, generous and understanding man who treated his French Canadian subjects magnanimously, and did not make use of the harsh measures that were allowed by « the law of war and peace » as it was understood at the time. He was the creator of the dual civil service in Canada and the first to accept bilingualism as a principle in administration (p. 53). He released the nuns of the *Hôtel-Dieu* from the obligation of paying dues to the government, gave gifts to several churches, and greatly facilitated the work of the Church, particularly by his cooperation in the appointment of Bishop Briand.

The book has already received considerable attention in French reviews and will, no doubt, be read with great interest in English-speaking circles.

F. H. B.

* * *

FRED LANDON. — *Western Ontario and the American Frontier.* Toronto, Ryerson Press, 1941. In-8, XVIII-305 pages. $3.50.

La série de *Carnegie Endowment for International Peace, Division of Economics and History,* concernant les relations du Canada et des États-Unis, vient de s'enrichir d'un ouvrage d'une grande valeur. Cet ouvrage, suggéré par le savant et sympathique professeur James T. Shotwell, directeur de la collection, est le dix-neuvième d'une série qui comprendra une trentaine de volumes.

Une introduction de cinq pages, due à la plume de l'éminent professeur Chester Martin, directeur du département de l'histoire à l'Université de Toronto, familiarise le lecteur avec les principaux problèmes relatifs aux frontières de l'ouest de l'Ontario. Dans un style clair, il indique la nécessité du présent ouvrage et nous signale tout le succès de l'auteur: « From an unrivalled range of knowledge in this field he has brought to light,

over a long range of years, the pattern of frontier development; and in many respects he has brought it not only to light but almost to life again » (p. XIII).

Il ne faudra pas chercher dans cette étude l'histoire complète de l'ouest de l'Ontario. En effet l'A. nous avertit lui-même qu'il a restreint ses recherches à la délimitation des influences que nos voisins Américains ont exercées sur les Canadiens de l'ouest de l'Ontario (p. [XV]). Il traite de la colonisation, de l'immigration, de la guerre de 1812-1814, des relations de l'école et de l'État, des diverses sectes protestantes, de la révolution de 1837, etc. Tous ces problèmes d'un très vif intérêt, l'A. les présente nourris de faits et de judicieuses réflexions.

Western Ontario and the American Frontier n'est pas un livre improvisé. C'est à vrai dire le fruit de patientes recherches au cours desquelles l'A. a puisé abondamment à des sources inédites, comme l'atteste sa bibliographie (p. [285]-293) de même que les notes et les références très nombreuses dont il a su étayer son texte.

A la lecture de ces pages, il est incontestable que l'A. est familier avec tous les problèmes touchant l'Ouest ontarien dans ses rapports avec la frontière américaine d'avant 1867. Une telle érudition lui a permis de compiler les faits, de les interpréter à la manière et dans le style d'un véritable historien. Des citations appropriées, en tête de chaque chapitre, préparent le lecteur à tirer bénéfice d'un texte où tous les faits sont analysés en remontant aux sources, sans toutefois faire étalage des procédés employés, ni sans abdiquer l'art d'un récit sobre et vivant où perce ici et là une pointe d'humour.

A propos de la Rébellion dans le Haut-Canada, d'aucuns regretteront, qu'en raison de sa rare compétence, l'A. n'ait fait qu'une trop brève affirmation relative aux Troubles de 1837 dans le Bas-Canada. Pour tout dire, cette affirmation pourrait bien laisser entendre que dans le Québec l'Insurrection avait un caractère exclusivement racial (p. 167).

Cette réserve faite, il faut admettre d'emblée que cet ouvrage est à la fois précis et fort bien documenté. Professeur d'histoire très érudit, bibliothécaire et conférencier, M. Fred. Landon, de la Société royale du Canada et ex-président de la Canadian Historical Association, était éminemment qualifié pour mener à bonne fin les travaux de recherches qu'exigeait la publication de *Western Ontario and the American Frontier*, publication qui relève à la fois de la grande et de la petite histoire.

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

* * *

JULES LARIVIÈRE. — *Les contes de la nature*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 200 pages.

M. Jules Larivière, directeur de la *Vie au Grand Air*, publie *les contes de la nature*. Plusieurs sont délicieux. Ils instruisent, font réfléchir, apprennent à regarder, donnent d'excellentes leçons. La colonisation exige le déboisement. Mais pourquoi ne pas laisser autour des habitations quelques arbres tutélaires, aux abords de nos lacs et de nos rivières le feuillage dont l'ombre garde le poisson sur nos rives? J. L. s'élève justement contre le dynamitage des eaux, prêche le respect des frayères, condamne toute dévastation inutile de la vie. La faune de nos forêts mérite-t-elle moins d'égards? Il y a souvent plus de joie à observer les instincts des bêtes, à considérer un être merveilleux de beauté, de grâce, d'élégance et de noblesse, qu'à tuer stupidement pour la gloriole ou pour le sport. Les amants de la nature goûteront les *contes* de M. Larivière. Les autres soupçonneront peut-être le bonheur et les enseignements que procure une saine contemplation des œuvres de Dieu.

L. O.

* * *

ALBERTINE LAPERLE-BERNIER. — *Dans la Nuit sombre. Roman.* Montréal, Éditions modèles, 1942. In-12, 266 pages.

Réduit à soixante pages ce roman deviendrait une bonne nouvelle. Deux cent soixante-six pages . . ., c'est peut-être exagéré pour une histoire sentimentale cent fois rééditée. Un orage, éclaté exprès pour la circonstance, permet au jeune Philippe Richard de sauver une mère et sa fille ballottées sur les eaux démontées du lac C. Philippe a le cœur libre et s'ennuie dans sa « jolie villa » où, orphelin, il vit seul. Claire Perceval (la rescapée) ne s'ennuie pas, mais elle a le cœur libre aussi. Alors l'amour envahit ces deux cœurs . . . , mais sans déclaration de part ou d'autre, ce qui permettra de dramatiser un peu. Tout irait pour le mieux si un ami de Philippe, Charles, ne s'éprenait pas, lui aussi, de Claire. Des indices dévoilent la vérité à Philippe qui se décide, la mort dans l'âme, à céder le pas à son ami. Claire qui aime Philippe croit à un refroidissement . . ., d'où des langueurs. Elle finit par évincer Charles. Philippe a la voie libre, mais comme il n'a aucun signe évident que c'est lui l'aimé, il hésite à faire sa déclaration. Charles, qu'un pur hasard met sur la piste, rapproche alors les jeunes gens. Ça finit par un mariage bien assorti.

Je préférerais me dispenser de tout commentaire. Mais je me crois obligé de dénoncer l'atmosphère factice de ce roman. On évolue dans un monde bourgeois où tout est cossu, chic, luxueux . . ., joli surtout (s'il y en a des « joli »!) ; où les dames et les demoiselles sont gracieuses, jolies, admirables, merveilleuses; où les hommes sont tous avenants, d'une « belle souplesse virile », des êtres « tout de charme et de séduction ». On n'a vraiment que la peine de naître dans ce monde là pour rouler une existence de paradis terrestre. Le péché originel, du reste, ne semble avoir causé aucun dégât dans ces jeunes gens et jeunes filles aux nature d'élite qui peuvent se laisser aller à toutes les « voluptueuses » ardeurs, s'abandonner au trouble d'une « voix musicale », se jeter dans les bras l'un de l'autre et cependant respirer dans l'éther d'une pureté sans tache et sans orage . . .

J'aimerais mieux ne rien dire de la syntaxe et des phrases mal fagotées: « Cette journée du dimanche chez les Perceval s'écoula sur la terrasse où toutes sortes de jeux délassants tels que jeux de poches, jeux d'anneaux, etc., etc., ce qui permit aux invités . . . » Si des phrases de ce calibre n'étaient que péché d'occasion! Mais ça tourne à l'habitude. Et que de mots mal employés, par exemple: *justifiable* pour *fiable!* . . . Je commence à croire que ce livre est un péché de jeunesse et que l'auteur va se mettre à une culture sérieuse. Je lui conseillerais, entre autres choses, de lire les *Opiniâtres* (ou, puisque l'auteur est une femme, *la maison aux phlox.*) et d'y collectionner tous les termes techniques de la flore et de la faune canadiennes, d'essayer d'y déceler, surtout, ce don de peindre un coin de nature ou une physionomie avec des mots qui sont des couleurs et non les signes incolores d'un vague sentiment.

P. HILAIRE, Capucin.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1942

Articles de fond

PAGES

ALLIE (J.-L.), O.M.I. — *La Nouvelle-France et les premiers monuments de sa foi en l'Immaculée Conception* 494-513
Professeur à la faculté de théologie.

BARBEAU (M.). — *A quoi bon les arts?* 172-183
Membre de la Société royale.

BERNARD (H.). — *Filiation de Mark Twain* 327-341
— *Les noirs des États-Unis et le roman américain* 408-427
— *Nationalisme du Roman américain* 123-138

BURT (Professor A.-L.). — *The American Key* 153-166

DUCHARME (S.), O.M.I. — *D'une culture catholique* 167-171
Professeur à la faculté de philosophie.
— *L'intellectuel chrétien en face du naturalisme actuel* 39-55

DUHAMEL (R.). — *Ville, ô ma ville* 184-188

FAURE (A.), O.M.I. — « *Docere quis sit Christus.* » *Dix ans de magistère dans la chaire de Québec.* 5-14
Directeur spirituel du Séminaire universitaire.

GREENWOOD (T.). — *La règle de vie démocratique* 377-407
Maître de conférences à l'Université de Londres.

LANCTÔT (Le major G.). — *L'histoire française de Ville-marie* 279-301
Conservateur des Archives nationales, professeur au cours supérieur de la faculté des arts.

PAGES

L'HELGOUAC'H (J.), O.M.I. — *Le don de conseil* .. 342-352

MANNING (T.), O.M.I. — *The Guild Social Order* . 189-222

MARION (S.). — *Le problème de l'éducation et le journalisme canadien-français de 1800* 302-326; 458-478
Membre de la Société royale, professeur au cours supérieur de la faculté des arts.

MARTEL (J.), O.M.I. — *La polyphonie classique* 428-457
Directeur de l'École de Musique.

NORMANDIN (R.), O.M.I. — *Discipline et volonté* 479-493
Professeur à la faculté de philosophie.
— *Responsabilité de nos éducateurs* 139-152

PELLETIER (S.), O.M.I. — *Quelques idées de Paul Bourget sur l'éducation* 56-87
Professeur à la faculté de philosophie.

RÉDACTION (La). — *Au recteur magnifique de l'Université d'Ottawa* 249
— *Monseigneur Louis-Adolphe Pâquet* .. 121-122

SIMARD (G.), O.M.I. — *États totalitaires ou États chrétiens.* 255-278
Membre de la Société royale.
— *La querelle de deux saints. Saint Jérôme et saint Augustin* 15-38

THIVIERGE (E.), O.M.I. — *Ton Histoire est une Épopée . . . Quelques réflexions* 88-91
Professeur à la faculté des arts.

VACHON (S. Exc. Mgr A.). — *Sa Sainteté le Pape Pie XII* 251-254
Archevêque d'Ottawa, chancelier apostolique de l'Université.

Actualité

par Désiré Bergeron, O.M.I. 92-95; 224-226

par le major Gustave Lanctôt 223-224

Chronique universitaire

PAGES

par Henri Saint-Denis.....96-104; 227-235; 353-362; 514-520

Partie documentaire

Devoirs des catholiques, par Georges Simard, o.m.i...... 105-110

Le centenaire de l'arrivée des Oblats au Canada. L'Université d'Ottawa 236-241

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

BOIVIN (Léonce), prêtre. — *Le Combat Social.* Tome III. *Au Théâtre de la vie.* Première partie. *Les Éboulements.* (Georges Simard, o. m. i.)..... 522-523

Britannica Book of the Year; a record of the march of events of 1941. (Auguste-M. Morisset, o. m. i.)..... 526

BRUCHÉSI (Jean). — *Rappels.* (Paul-Henri Barabé, o.m.i.) 119-120

CHABOT (Cécile). — *Vitrail.* (L. O.)..... 118

CHAGNON (Berthe). — *Le petit conseiller sur l'alimentation rationnelle des enfants.* (Anatole Walker, o.m.i.).... 245

CHARBONNEAU (Robert). — *Ils posséderont la terre. Roman.* (P. Hilaire, capucin)..... 247-248

CHARTIER (Mgr Émile), vice-recteur de l'Université de Montréal. — *Au Canada français. La Vie de l'Esprit. 1760-1925.* (Jacques Gervais, o.m.i.)..... 116-117

CLARK (S. D.). — *The Social Development of Canada. An Introductory Study with Select Documents.* (Paul Dufour, o. m. i.)..... 364

PAGES

DAMPIERRE (Leïla de).—*Espaces. Poèmes du Canada.* (L. O.) 119

DESMARAIS (Marcel-M.), O.P. — *Catholiques d'aujourd'hui.* (Donat Poulet, o. m. i.) 112

ESTRAU (Jean d'). — *Le Tract catéchistique. Les 40 premiers tracts parus.* (L. O.) 363

GENÈS (Claude). — *Cœurs d'Enfants.* (L. O.) 366-367

KING (W. Mackenzie). — *Le Canada et la Guerre.* (Désiré Bergeron, o. m. i.) 527-528

LANDON (Fred).— *Western Ontario and the American Frontier.* (Auguste-M. Morisset, o. m. i.) 528-529

LAPERLE-BERNIER (Albertine). — *Dans la Nuit sombre. Roman.* (P. Hilaire, Capucin) 530

LARIVIÈRE (Jules). — *Les contes de la nature.* (L. O.) 529

LAVERDIÈRE (J.-W.) et MORIN (L.-G.). — *Initiation à la Géologie.* (Anatole Walker, o. m. i.) 115-116

LAVERGNE (Juliette). — *La Vie gracieuse de Catherine Tekakwitha.* (L. O.) 363

MAHEUX (L'abbé Arthur). — *French Canada and Britain. A New Interpretation.* (F. H. B.) 528
— *Propos sur l'Éducation.* (Rodrigue Normandin,o.m.i.) 114-115

MARTIN (Gérard). — *Le Temple. Poèmes.* (L. O.) 118

MASSICOTTE (E.-Z.). — *Cent Fleurs de mon Herbier. Études sur le monde végétal.* (Anatole Walker, o.m.i.) 364-365

MARAULT (Mgr Olivier), recteur de l'Université de Montréal. — *Propos et Portraits.* (L. O.) 113-114

PAGES

MAURIAC (François).—*La Pharisienne.* (P. Hilaire, capucin.) 365-366

MAXINE. — *Miche, un petit gars de Coutances.* (L. O.) 366

MOREUX (L'abbé Th.). — *D'où venons-nous?* (Anatole Walker, o. m. i.) 246-247
— *Où sommes-nous?* (Anatole Walker, o. m. i.) 246-247
— *Mon Curé chez les Savants* (Anatole Walker, o.m.i.). 246-247

MORIN (L.-G.) et LAVERDIÈRE (J.-W.). — *Initiation à la Géologie.* (Anatole Walker, o. m. i.) 115-116

Notre milieu (Aperçu général sur la province de Québec). (Désiré Bergeron, o. m. i.) 524-525

POULIOT (Léon), S. J. — *Études sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672).* (Paul-Henri Barabé, o. m. i.) 242-243

RABUT (Renée). — *Ton âme est à toi.* (Rodrigue Normandin, o. m. i.) 115

SECRÉTAIN (Roger). — *Péguy, Soldat de la Liberté.* (Désiré Bergeron, o. m. i.) 112-113

Semaines sociales du Canada. XVIIe session — Nicolet 1940. Le Chrétien dans la famille et la nation. Compte rendu des Cours et Conférences. (Désiré Bergeron, o.m.i.). 244-245

Semaines sociales du Canada. XVIIIe session — Québec 1940. Action catholique et action sociale. Compte rendu des Cours et Conférences. (Désiré Bergeron, o.m.i.) 523-524

SIMARD (Georges), O.M.I. — *Les États chrétiens et l'Église.* (S.-A. Larochelle, o. m. i.) 521-522

STEINMUELLER (Reverend John E.), S.T.D., S.Scr.L. — *A Companion to Scripture Studies.* Volume I. *General Introduction to the Bible.* (Donat Poulet, o. m. i.) 111-112

PAGES

STRASSER (Otto). — *L'Aigle prussien sur l'Allemagne.* (Désiré Bergeron, o. m. i.) 526-527

SYLVESTRE (Guy). — *Situation de la Poésie canadienne.* (P. Hilaire, Capucin.) 117-118

TESSIER (Abbé Albert). — *Ton Univers. 52 photos Tavi.* (L. O.) 368

VIATTE (Auguste). — *L'Extrême-Orient et Nous.* (Désiré Bergeron, o. m. i.) 243-244

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

REVUE

DE

l'Université d'Ottawa

REVUE

DE

L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

SECTION SPÉCIALE

VOLUME DOUZIÈME

1942

L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA

CANADA

Les vertus acquises et infuses

Dans ce travail, nous voulons étudier brièvement les deux grandes sources de notre perfectionnement moral, que nous appelons les vertus acquises et infuses. Pour justifier cette division des vertus, nous parlerons d'abord des deux ordres dans lesquels l'homme vit: l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Et parce que chaque ordre entraîne une activité propre, nous les étudierons séparément, pour ensuite faire mieux voir leur opposition en même temps que leur harmonieuse entr'aide dans le travail du total achèvement de ce chef-d'œuvre de la création qu'est l'homme.

Article I.

LES DEUX ORDRES.

La théologie enseigne qu'en fait l'homme a connu trois états de vie, et qu'il *aurait* pu en connaître trois autres qui demeurent maintenant dans le monde du possible [1].

Nous laissons de côté ces cas hypothétiques de nature pure, de nature intègre ou de nature élevée sans intégrité, pour nous occuper des états concrets dans lesquels l'homme a vécu. Cela nous fera mieux voir les deux ordres naturel et surnaturel.

Quand Dieu créa Adam, il le créa dans un état d'innocence et de justice [2]. Il lui donna, outre sa nature humaine, la vie de la grâce. Toutes deux lui furent accordées en même temps [3]. Notre premier père reçut la grâce sanctifiante, la vie intime de Dieu, le cortège complet des vertus

[1] HUGON, O. P., *Tractatus Dogmatici*, T. 2, *Tract. De Gratia*, Q. I, a. 3, où il fait voir tous les états réels et possibles de l'homme.

[2] I Pars, q. 95, a. 1 et sq.

[3] *Eph.*, IV, 23: « Renovamini autem spiritu mentis vestræ et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. »

Il est de foi que l'homme a été créé en cet état (Concile d'Orange, can. 19, DENZ., 192; Concile de Trente, Sess. 5, can. 1).

infuses en plus de toutes les grandes valeurs naturelles. Le corps était soumis à l'âme, comme l'âme à Dieu, son créateur et son hôte divin [4]. Adam avait la plénitude de la science; il ne connaissait pas les révoltes des puissances inférieures; la douleur et la maladie lui étaient inconnues et, enfin, l'immortalité serait venue couronner cet ensemble merveilleux.

Par le péché originel, l'homme a perdu toutes ses prérogatives: la vie intime de Dieu et les privilèges d'immunité contre la concupiscence, la passibilité et la mort. Il fut réduit à un état plus lamentable qu'il aurait été à l'état de nature pure, puisqu'il est maintenant déchu et blessé; il a été condamné à la mort éternelle en raison de sa révolte contre l'auteur de sa béatitude.

Mais Dieu, dans son inconcevable miséricorde, l'appellera de nouveau à vivre de sa divine présence, à jouir encore du privilège d'être son fils adoptif, héritier du ciel [5]. Mais il ne jouira pas des privilèges préternaturels de sa première gratification. Ce sera un justifié frappé dans sa nature des quatre blessures d'ignorance, de malice, de concupiscence et d'infirmité [6]. C'est l'état de nature tombée et rachetée. C'est l'état actuel de l'homme. Les textes de la sainte Écriture sont très abondants pour dire cette élévation, cette gratification, cette largesse divine. Cette régénération divine renouvelée, c'est toujours la grâce sanctifiante. On l'appellera tantôt une réconciliation [7], tantôt une rédemption [8], tantôt une rénovation, une création nouvelle [9], une nouvelle naissance [10], et, enfin, une restauration dans le Christ Jésus [11].

Si nous comparons les deux états qui touchent l'homme de plus près, l'état de justice originelle et l'état de nature réparée, nous trouverons une grande ressemblance et des dissimilitudes. La fin des deux états est la même: une fin dernière éminemment surnaturelle, la vision béatifique [12]; cette fin est atteinte par les mêmes moyens, des actes méritoires ayant la grâce et la charité comme principes et la liberté comme condi-

[4] I Pars, q. 97.
[5] *Rom.*, 5, 10: « Si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. »
[6] I-II, q. 85, a. 3.
[7] II *Cor.*, 5, 18; *Rom.*, 5, 18.
[8] *Lc.*, 1, 68; I *Tim.*, 2, 6.
[9] II *Cor.*, 5, 17.
[10] *Jn*, 3, 3 et 6.
[11] *Eph.*, 1, 10; 4, 23; *Col.*, 1, 20.
[12] I Pars, q. 12.

tion [13]. Dans les deux cas le don divin est le résultat d'une gratuité qui dépasse toute nature créée en même temps que ses exigences les plus intimes. Les définitions et les déclarations de l'Église contre les pélagiens, les semi-pélagiens, les disciples de Baius et les jansénistes, affirment catégoriquement cette gratuité absolue tout comme le fait l'Évangile. Nous n'avons qu'à consulter les conciles de Carthage [14], d'Orange (II) [15], de Trente [16]. Dans les deux états l'homme reçoit donc *gratuitement* le principe de vie surnaturelle: la grâce sanctifiante; il reçoit gratuitement le terme et le couronnement de cette grâce: la gloire; gratuitement il recevra les moyens qui relient le principe et le terme de sa nouvelle vie: les vertus et les grâces actuelles.

Mais il y a des dissimilitudes entre ces deux états; toutefois elles ne sont que secondaires. La libéralité divine donnera, avec l'état d'innocence, toutes les immunités possibles; la miséricorde divine donnera, avec l'état de la réparation, tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin dernière surnaturelle. Il est vrai que dans l'état de nature réparée l'homme est profondément affligé des quatre plaies d'ignorance, de malice, de concupiscence et d'infirmité, mais Dieu, dans sa généreuse bonté, a tout de même donné des moyens sublimes et proportionnés: les vertus infuses. Et nous verrons bientôt leur valeur.

Voilà sous quel angle le théologien considère l'homme concret. Il s'applique *surtout* à faire voir l'unique fin à laquelle l'homme est appelé, la gratuité de cette fin et des moyens proportionnés qui y conduisent.

Mais parce que le théologien considère l'homme concret, c'est-à-dire l'homme en regard de sa fin *actuelle* qui n'est autre que la fin surnaturelle à laquelle Dieu le destine, devra-t-il pour cela négliger ce dont l'homme est capable de par sa nature et ce à quoi il serait destiné, laissé à lui-même? Loin de là! Au contraire, pour mieux comprendre la gratuité de son élévation surnaturelle il étudie d'abord ce qui lui est nécessaire et propre. Quand on parle de cette destinée gratuite *simpliciter* à laquelle l'homme est appelé, cela suppose que l'homme pourrait d'abord avoir une destinée nécessaire et naturelle découlant de ses exigences propres et

[13] I-II, q. 114.
[14] DENZ., 101.
[15] DENZ., 174.
[16] Sess. V et VI.

résultant de ses aspirations et de son activité perfectionnante [17]. On ne peut parler d'activité et de destinée gratuites et surnaturelles si on ne suppose pas en premier lieu une activité et une destinée naturelles. Voilà pourquoi nous trouvons dans l'homme deux ordres: l'ordre naturel qui correspond à ses exigences et à sa nature; l'ordre surnaturel qui dépasse *simpliciter* sa nature, ordre qu'il ne peut même pas soupçonner.

A. L'ORDRE NATUREL.

Si nous consultons le philosophe, nous apprendrons que la nature humaine a comme fin une fin naturelle qui correspond à ses exigences. La nature de l'homme se compose alors d'une âme spirituelle dans un corps mortel, servie de puissances magnifiques: intelligence, volonté et appétit sensible. Ces puissances, greffées sur ce fond substantiel qu'est la nature, réalisent des actes qui seront de même nature qu'elles-mêmes. « Omne agens agit simile sibi. » Ces actes engendreront des dispositions et des habitus vertueux. Par la mise en œuvre de ces perfectionnements, l'homme atteindra son ultime achèvement qui n'est autre que l'obtention de sa fin [18].

La lumière qui dirigera l'homme dans l'acquisition de cette perfection et par là de cet ultime achèvement sera la raison droite. Toute activité humaine pour être parfaite, et selon la vérité, doit refléter cette lumière donnée avec la nature.

Le philosophe ne voit donc qu'un aspect de l'homme, son côté humain et naturel. Il considère dans l'homme une fin naturelle qu'il peut atteindre par l'exercice de ses plus hautes facultés, perfectionnées par les vertus qui leur conviennent.

Si, en droit, pour le philosophe, la félicité semble être ce complet achèvement du moi naturel, en fait, toutefois, il sent bien en lui-même un autre désir qu'il ne saurait expliquer [19]. Ce désir ne se comprend qu'en s'ouvrant sur le surnaturel. C'est l'entrée dans le domaine de la grâce. Et ici il n'y a que le théologien qui puisse parler en connaissance de cause.

[17] Ainsi, par exemple, le vœu de chasteté suppose le mariage. On ne parlerait pas de vœu s'il n'y avait pas de mariage. Ainsi en est-il pour l'ordre gratuit surnaturel; pour le bien comprendre il faut savoir ce qu'est l'ordre naturel.

[18] I-II, q. 3, a. 2.

[19] I-II, q. 3, a. 8.

B. L'ORDRE SURNATUREL.

Il ne suffit plus, ici, d'être en possession de soi-même, il faut posséder Dieu. L'honnêteté naturelle ne donne pas l'intimité avec Dieu. Non, nous sommes dans un tout autre ordre: c'est l'ordre de la grâce. Et il dépasse la nature essentiellement [20].

Le plan surnaturel est *totaliter* différent du plan naturel, parce que les fins sont spécifiquement distinctes [21]. La fin est cause de tout. En effet, n'est-ce pas la cause finale qui donne raison à toutes les autres causes [22]? Deux destinées auraient donc créé deux plans? La fin dernière de l'homme sera élevée et changée, l'axe de sa vie sera transformé. La béatitude de l'homme sera maintenant de jouir de Dieu face à face [23] dans l'intimité de la très Sainte-Trinité, le connaître tel qu'il est et l'aimer d'un amour divin [24]. En un mot, la vision béatifique nous fera jouir de Dieu dans son essence même, non plus seulement comme cause première de tout, mais comme objet possédé et aimé [25].

Cet appel à la béatitude surnaturelle entraîne tout un organisme que nous appelons l'ordre de la grâce des vertus et des dons. Dans ce nouvel état de vie nous possédons par manière de nature cet accident infus, ce don divin qui transforme l'âme d'une façon permanente: c'est la grâce sanctifiante [26]. Nous devenons des « régénérés », des « récréés » participants de la vie divine. « Je vous le dis, en vérité, dit Notre-Seigneur, personne ne peut voir le royaume de Dieu, s'il ne *naît* de nouveau [27]. » Et saint Pierre ajoute: « Dieu par Lui (le Christ) nous a donné de grandes et précieuses grâces qu'Il avait promises afin que, par elles, vous deveniez *participants de la nature divine* [28]. » Cette vie de grâce est le germe de la vie de gloire, *semen gloriæ*, comme le gland possède en lui le chêne. C'est bien une transformation intrinsèque qui nous rend aptes

[20] I *Cor.*, II, 9: « Oculus non vidit et auris non audivit et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. »
[21] I-II, q. 62, a. 1.
[22] I-II, q. 1, a. 2; cf. aussi GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Réalisme du Principe de Finalité*, chap. 4.
[23] I *Cor.*, 13, 12: « Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem. »
[24] II-II, q. 23
[25] I Pars, q. 43.
[26] I-II, q. 110, a. 1 et 2.
[27] *Jn*, 3, 3.
[28] II *Pet.*, 1, 4.

à atteindre notre fin surnaturelle. C'est quelque chose de vital et de bien intime qui transporte l'homme dans un autre monde: « Estis cives sanctorum et domestici Dei [29]. »

Saint Thomas ne manque pas d'affirmer cette élévation à l'ordre surnaturel. « Il y a pour l'homme, dit-il, une double béatitude ou félicité. L'une assurément est proportionnee à la nature humaine, c'est-à-dire peut être atteinte par les principes mêmes de sa nature. Mais l'autre est une béatitude qui *dépasse* la nature de l'homme: il n'y peut parvenir que par une force divine; moyennant une certaine participation à la divinité conformément à ce qui est dit dans la deuxième épître de saint Pierre, que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine [30] ».

Mais la grâce sanctifiante qui nous est une nouvelle nature connaturelle à cet ordre nouveau, pas plus que la nature dans l'ordre naturel n'est principe immédiat d'opération [31]. Il faut qu'aux puissances naturelles viennent se greffer des principes immédiats d'opération, à savoir les vertus théologales; elles seront en quelque sorte les puissances de l'ordre surnaturel [32].

Ainsi nous avons deux ordres tout à fait distincts, mais appelés à s'unir admirablement dans le travail du perfectionnement du sujet dans lequel ils se trouvent. Ce travail se fera par le fonctionnement de ses grandes sources de vie vertueuse que nous venons d'entrevoir: les vertus acquises et les vertus infuses.

Article II.

LES DEUX GRANDES SOURCES DE LA VIE VERTUEUSE.

Nous avons vu que l'homme pouvait vivre sur deux plans différents: le plan naturel et le plan surnaturel. Et nous nous empressons de dire que si ces deux plans sont *distincts*, ils ne peuvent plus être *séparés*.

[29] *Eph.*, 2, 19; *Rom.*, 8, 14. Ajoutons ce texte: « Quicumque enim Spiritu Dei *aguntur*, ii sunt *filii Dei* » (*Rom.*, 8, 14).

[30] I-II, q. 62, a. 1. (Nous donnerons toujours la traduction de l'Edition de la Revue des Jeunes.)

[31] I-II, q. 110, a. 3.

[32] I-II, q. 62, a. 1.

Ils ne seront pas *opposés*, mais *subordonnés*. L'un est fait pour servir l'autre dans une admirable harmonie [33].

L'homme, de sa nature, veut le bonheur, travaille pour l'acquérir. Il l'obtient quand il est parvenu à sa plus haute perfection. Perfection et fin disent la même chose pour tout être, parce que c'est dans son perfectionnement qu'il atteint sa fin. C'est dans le déploiement de son activité parfaite qu'il réalise sa perfection. En effet, qui dit perfection, dit opération. « Unumquodque autem intantum perfectum est in quantum est actu, dit le saint docteur; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in utimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis [34]. » La fin, c'est l'opération à son ultime perfectionnement. « Res unaquæque dicitur esse *propter* suam operationem [35]. » « Beatitudo hominis est operatio [36]. » Alors si, de sa nature, l'homme tend au bonheur, de sa nature également il est fait pour agir. Il déploiera donc une activité. Or nous avons trouvé que dans l'homme il pouvait y avoir deux fins, réalisables sur deux plans différents. Nécessairement donc l'homme mettra en œuvre une double activité: humaine ou naturelle, divine ou surnaturelle.

Ces deux grands courants de vie que nous appelons la vertu acquise et la vertu infuse sont bien différents, comme les principes qui les engendrent, « quoiqu'elles doivent se rencontrer dans la même âme et se développer dans la même vie ». Et ce sera par ces deux causes génératrices de perfection que l'homme atteindra sa fin [37]. A l'origine de sa vie, l'homme n'est pas parfait, il est perfectible. Au point de vue naturel, la nature lui donne d'heureux commencements, l'ébauche à la perfection [38]; au point de vue surnaturel, il n'a absolument rien si ce n'est la puissance obédientielle. De ce fait il a quelques richesses, mais d'éton-

[33] I Pars, q. 2, a. 2 ad. 1: « Sic enim fides *præsupponit* cognitionem naturalem sicut *gratiam naturam* et ut *perfectio perfectibile* ».
Cf. aussi BILLUART, *De Deo*, T. I, dissert. 9, art. 6, n° 2, p. 411 (Ed. Palmé);
CAJETAN, *in III*, q. 1, a. 1, n° 7; a. 3, n° 6;
DENZ., 1649, 1706, 1710, 1796, 1817.
[34] I-II, q. 3, a. 2.
[35] II *De Cœlo*, text. 17.
[36] I-II, q. 3, a. 5.
[37] Virtus est « dispositio perfecti ad *optimum* », III *Phys.*, cap. 3. Virtus est « *ultimum potentiæ* », I *Deo Cœlo*, cap. 11.
[38] I-II, q. 51, a. 1; I-II, q. 63, a. 1.

nantes indigences. « La vertu le mettra en mesure de *déployer* pleinement ses puissances et de réaliser avec la *perfection* de ses actes celle de son *être* [39]. »

La perfectibilité des êtres est aussi variée que la fin à atteindre. La perfection de l'homme ne sera pas celle du bon Dieu ni celle des anges; d'un autre côté, sa mesure ne sera pas celle des brutes ou des végétaux. L'homme est un citoyen de la terre et du ciel [40]. Se perfectionner dans les choses de l'esprit le plus possible, soumettre tous les appétits inférieurs à la règle de la raison, adhérer à un bien ultime conforme à sa nature, sera l'œuvre de la vertu acquise. Entrer dans le monde divin, vivre cette vie intensivement, atteindre le degré de perfection prévu pour chaque individu, voilà l'œuvre de la vertu infuse, moyen normal de la grâce et de la munificence de Dieu.

En face de perfections aussi distinctes, nos ressources seront toutes autres. L'une étant du domaine de la nature humaine, l'homme l'atteindra par sa propre industrie; l'autre étant la réalisation d'un perfectionnement de fils adoptif de Dieu, l'homme se voit dans une impuissance radicale; ce sera le fruit du don divin. « La vertu acquise ne représente pas pour nous ce qu'il y a de plus grand dans le bien et la perfection, mais seulement en ce qui a rapport au bien *humain*. La vertu infuse, par contre, dit relation à ce qu'il y a de plus grand dans le bien *absolument*, puisque par elle l'homme est ordonné à la souveraine perfection, qui est Dieu même. C'est toute la différence de la nature et de la grâce [41]. »

L'homme tel qu'il existe actuellement peut donc atteindre une *certaine* perfection naturelle au moyen des vertus acquises; mais pour atteindre sa perfection et sa fin *totale*, Dieu devra lui faire le don des vertus infuses [42].

39 « Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur » I-II, q. 62, a. 1; q. 3, a. 5; q. 4, a. 7.

40 *De Virt. in Comm.*, q. 1. a. 9. « Homo autem non solum est civis *terrenæ* civitatis, sed est particeps civitatis *cœlestis* Hierusalem. » cf. aussi *Eph.*, 2, 19: « Estis cives sanctorum et domestici Dei. »

41 *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9 et ad. 6 et 7.

42 I-II, q. 51, a. 4; q. 54, a. 3; q. 62; q. 63, a. 1, 3, 4.

A. Les vertus acquises.

Faisons d'abord la genèse des vertus acquises. D'où viennent-elles? De la nature? Ou bien sont-elles le fruit de nos opérations? Nous répondons que les vertus acquises prennent naissance dans la nature et s'achèvent par un travail personnel.

L'homme, dans le monde naturel, se donne sa perfection. Il se forme lui-même: « seipsum formare potest », dit saint Thomas [43]. Son progrès viendra d'abord de la nature qui lui fait des avances. Nous venons de le dire. Mais la nature ne donne rien d'achevé, rien de bien unifié; c'est l'histoire de nos richesses et de nos insuffisances. Chacun comblera les lacunes par un travail assidu, mais à condition que ses efforts soient le résultat d'actes de choix.

1. *Aptitudes naturelles à l'acquisition de la vertu* [44].

« Les vertus ne sont pas en nous à l'état latent, comme déjà toutes faites et performées, et n'ayant besoin que d'être débarrassées de ce qui les empêche de se produire et de développer. Elles ne tombent pas non plus en nous comme des créations qui seraient importées entièrement du dehors et qui par là ne seraient à nous que très imparfaitement. Elles sont tirées du fond de puissance qui est en nous et qui est soudainement ou progressivement transformé en acte sous l'influence d'un agent qui est lui-même en acte et qui d'ailleurs ne sera le plus souvent qu'une autre partie de nous-mêmes [45]. »

Ce fond de puissance que nous appelons la nature fournit-il des ébauches de vertu d'une manière uniforme et égale pour tous les sujets? Assurément non. Autres sont les aptitudes fournies dans le domaine de la connaissance, autres celles données dans l'ordre de l'amour et du vouloir. Nous trouvons en outre toute une gamme d'heureuses dispositions, soit que nous considérions l'homme au point de vue de l'espèce, soit que nous l'examinions à titre d'individu.

[43] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9 ad. 8.

[44] Saint Thomas a amplement étudié la question dans les passages suivants: II *Eth.*, lect. 1; I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; II-II, q. 47, a. 15; *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 8; III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2, qª 1.

[45] R. Bernard, O. P., *La Vertu*, T. 2, p. 318 (33); I-II, q. 63, art. 1 (Ed. de la Revue des Jeunes).

En effet, une chose peut venir de la nature de plusieurs manières. Les dispositions natives peuvent exister à titre spécifique, c'est-à-dire communes à tous parce qu'elles viennent de l'espèce, de la forme par conséquent; d'autres existent à titre individuel, c'est-à-dire communes à certaines catégories de gens ou à certains individus. Mais ces dispositions, d'allure soit spécifique soit individuelle, peuvent venir totalement de la nature ou partiellement seulement, laissant les influences extérieures parachever l'ouvrage ébauché. En outre, tant dans le domaine cognoscitif que dans le domaine affectif, ce qui convient à titre spécifique ou individuel offre des disparités assez marquées [46].

Nous savons que la nature ne fournit rien d'achevé; tout ce qu'elle avance est à l'état embryonnaire. Étant déterminée *ad unum,* elle ne peut en garantir le perfectionnement complet. « Or l'achèvement des vertus intellectuelles et morales, dit le saint docteur, ne se fait pas selon un seul mode d'agir, mais selon des modes divers en raison des diverses matières sur lesquelles elles opèrent et en raison de la diversité des circonstances [47]. »

Si nous considérons l'homme à titre spécifique, chaque humain recevra de la nature les mêmes dispositions. Dans le domaine cognoscitif, à chacun est donnée cette facilité de se rendre maître presque immédiatement des premiers principes spéculatifs et pratiques, principes avec lesquels il édifiera sa science et sa vie morale. Ils sont vite perfectionnés dans le cerveau de l'enfant. Cette intelligence toute neuve a une grande passivité, elle peut tout recevoir; elle est aussi d'une étonnante activité. Elle a tôt fait d'enrichir l'intellect possible des « premières provisions » de vie spéculative et morale. Les premières évidences s'implantent quasi naturellement dans l'esprit de l'enfant, tellement la nature a apporté du sien. Voilà bien, en effet, la grande richesse que prodigue la nature.

Quant au point de vue affectif, la nature donnera bien une inclination naturelle vers la fin ultime, cette impulsion profonde à réaliser cette fin. Mais en raison de son indécision souvent surprenante dans le domaine des moyens, surtout s'il s'agit du bien d'autrui, l'appétit offre un champ propre aux déterminations les plus diverses. « C'est à la fois

[46] I-II, q. 51, a. 1.
[47] I-II, q. 63, a. 1.

sa force et sa faiblesse, car étant ainsi bon à tout, il (l'appétit) s'expose à n'être propre à rien; étant très lancé quant à l'ensemble, il demeure très flexible et peut être défaillant dans le détail; d'autant plus aisément que le péché originel a notablement vicié cette bonne nature, non il est vrai quant à son essence même, mais quant à son inclination à l'acte: on s'aime soi-même toujours aussi fortement, mais déjà moins spirituellement; et surtout, combien il est devenu moins naturel à l'homme d'aimer son Dieu [48]! »

Ses appétits sensibles de concupiscence et d'irascibilité qui sont de leur nature constitués pour obéir à la raison fourniront, eux aussi, des commencements de vertu en ce sens qu'ils ont cette tendance innée à se laisser parfaire par la raison, « naturaliter sunt obaudibiles rationi [49] ». Ainsi, dans la partie cognoscitive, dans la volonté et dans l'appétit sensible, tous les hommes ont des prédispositions communes. Personne n'est frustré de ce côté.

Maintenant, si nous considérons la nature au point de vue individuel, nous constaterons qu'elle prodigue des dispositions aux uns alors qu'elle les refuse aux autres. Cette inégalité de gratifications ou bien vient de la complexion naturelle, ou bien est causée par l'hérédité, le tempérament, le climat et par toute autre influence analogue. Ainsi, dans l'ordre de l'esprit, nous rencontrons des individus « nés » pour la spéculation. Avant même de mettre parfaitement en exercice leurs facultés intellectuelles, on dirait que déjà les sciences et les arts les plus variés leur sont devenus en quelque sorte naturels, tant ils ont de facilité pour les acquérir. On appelle souvent ces dispositions spéciales des dons.

La même chose peut être expérimentée dans le domaine de l'appétit. Chez certains individus, nous trouvons des empreintes bien marquées des vertus de force ou de justice; chez plusieurs, l'inclination à la douceur ou à la mansuétude est manifestement bien développée; chez d'autres, par contre, la colère et l'intempérance leur causent de grands ennuis. « La vertu est dans la nature de l'individu, dit saint Thomas, en tant que certaines gens par l'état même de leur corps sont prédisposés ou mieux

[48] R. BERNARD, *La Vertu*, T. 1, p. 405.
[49] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 8.

ou plus mal à certaines vertus; c'est-à-dire que, certaines facultés de sensibilité étant fonctions de certains organes du corps, l'état de ces organes favorise ou empêche ces facultés dans leurs actes et, par voie de conséquence, les facultés rationnelles au service desquelles sont ces facultés sensibles: c'est ainsi que quelqu'un aura une aptitude naturelle à la science, un autre à la force, un autre à la tempérance [50]. »

Ainsi la nature fournira des ébauches de vertu à nos trois puissances susceptibles de perfection: l'intelligence, la volonté et l'appétit sensible. Mais tant au point de vue spécifique qu'à titre individuel, la nature ne donnera pas un achèvement de vertu. Il faut pour cela un travail personnel. Ce travail sera le fruit de la répétition de nos actes sous la lumière de la raison. Il consistera à faire agir les facultés les unes sur les autres, de telle sorte que les premières apporteront leur concours au perfectionnement des secondes. Ce sera la transfusion d'être et de bien des facultés supérieures dans les facultés inférieures participantes. L'intellect agent fournira à l'intellect possible de la matière pour bien penser, la volonté agissant sous la dictée de la raison fera profiter l'appétit sensible de sa rectification. C'est la part de l'homme qui entre en jeu.

2. *L'application personnelle à l'acquisition de la vertu* [51].

La nature peut fournir des aptitudes, des facilités à *telle* vertu, mais ne peut donner des dispositions à *l'ensemble* des vertus; cela relève de la raison. La nature ne peut se référer à plusieurs choses à la fois, elle est déterminée *ad unum,* mais la raison le peut, et c'est pour cela qu'elle existe: pour bien ordonner les choses entre elles [52]. Ainsi la nature donnera bien une disposition naturelle à telle vertu, par exemple, la force. Mais, par contre, ce sera au détriment d'une autre vertu, par exemple, la mansuétude. En effet, celui qui est naturellement fort est enclin à sur-

[50] I-II, q. 63, a. 1; q. 51, a. 1.

[51] I-II, q. 51, a. 2 et 3; I-II, q. 63, a. 2; q. 65, a.. 2; *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9; III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2.

[52] I-II, q. 63, a. 1, in fine: « Quia natura determinatur ad unum: consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum materias diversas in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. »

monter les obstacles les plus difficiles, mais sera peu disposé à pratiquer la mansuétude qui a pour fin de refréner la passion de colère [53].

Qu'est-ce qui mettra un juste balancement entre ces vertus en quelque sorte opposées? Car l'homme est appelé à une perfection *totale*. Qu'est-ce qui donnera cette possibilité d'exercer les actes de toutes les vertus? Ce sera *la raison*. En effet, quand « il s'agit de la vertu humaine dans son être achevé de vertu parfaite, il est tout à fait impossible qu'elle se trouve dans l'homme uniquement en raison de sa nature. Il faudra toujours, de toute nécessité, qu'il y ait une part d'action personnelle, précisément parce que toute vertu suppose, quant à son achèvement ou à sa perfection, une part de liberté, ce qui est le contraire même de la disposition naturelle inclinant déterminément à une seule chose [54]. »

A supposer que la vertu parfaite viendrait de la nature, alors nous serions ou bien naturellement tous parfaits et également vertueux en toutes les vertus du côté spécifique de la nature, ce que l'expérience nie; ou bien il faudrait, s'il s'agit de la nature individuée, développer l'impétuosité plutôt que de rechercher l'élection droite, ce qui est aussi contre la vérité, puisque toute vertu est essentiellement une œuvre de modération et de régulation. L'exemple du cheval aveugle et sans guide, qui se blesse d'autant plus gravement sur l'obstacle qu'il rencontre que sa course est plus rapide, nous fait voir le danger d'une impétuosité sans frein et mal ordonnée. Ce n'est plus un perfectionnement, c'est une destruction.

[53] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 8 ad. 10: « Ad ea quæ sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non potest esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis; puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quæ consistit in refrenando passiones irascibilis; unde videmus quod *animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti*, sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum: homines autem *nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem;* et ideo oportet quod habeant *inclinationem ad omnes actus virtutum*: quod cum non possit esse a natura, *oportet quod sit secundum rationem*, in qua existunt *semina omnium virtutum.* »

[54] T. PÈGUES, O. P., *Comm. litt. de la Somme, Les vertus et les vices*, T. 8, p. 195.

Cette perfection donc que la nature ne peut octroyer, cette modération [55] qui est exigée en toute vertu au risque de n'être plus une vertu sera l'œuvre de la raison.

Dans l'œuvre de notre perfectionnement, toutes les circonstances les plus variées qui entourent notre agir seront contrôlées et mises en valeur par la raison. En effet, le travail de perfection est essentiellement une œuvre de raison, que ce soit dans l'intelligence elle-même ou dans l'appétit spirituel ou sensible [56]. Elle le fera toutefois de manières différentes [57]. Dans le perfectionnement intellectuel, il s'agit de s'assimiler les objets. L'intellect agent, principe actif, imprime dans l'intellect possible des idées, et plus le nombre de ces idées augmente, plus se développe la vertu intellectuelle. Dans le perfectionnement moral, il s'agit d'unifier avec mesure l'inclination et la tendance de l'appétit vers tel bien. Cette inclination mesurée se fera d'après une rectitude fournie par l'esprit. « S'il (l'homme) veut prendre le pli de se porter à quelque chose qui l'élève, il faut qu'il s'y résolve lui-même et s'y détermine de sa propre initiative se donnant à soi-même de *bonnes raisons* et des motifs efficaces [58]. »

Plus vite et plus souvent la volonté et l'appétit sensible seront déterminés par la raison dans un même sens, plus rapidement la disposition et la vertu s'incarneront et s'affermiront de telle sorte que bientôt, à la place d'une indécision en regard de tel objet, naîtront cette fermeté et cette perfection morale qu'on appelle une vertu morale. « La vertu acquise, dans la partie affective de l'âme, n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être, et d'aimer, et d'agir, scellée et imprimée là par un *chef-d'œuvre de raison* [59]. »

Voilà pourquoi la raison est requise pour l'achèvement d'une vertu. Nous savons que la vertu, puisqu'elle est un perfectionnement de l'hom-

[55] Quand nous disons modération, nous ne voulons pas parler de la médiocrité dans son sens péjoratif, mais du juste milieu de la raison, qui en plus d'être un milieu est un sommet.

[56] II *Eth.*, cap. 6; I-II, q. 64, a. 1 et ad. 1.

[57] I-II, q. 64, a. 1 ad. 2.

[58] R. BERNARD, O. P., *La Vertu*, T. 2, p. 443 (Ed. de la Revue des Jeunes).

[59] *Ibid.*, p. 444; *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9.

me, le porte au bien [60]. Mais la raison de bien, au dire de saint Augustin [61], consiste essentiellement « dans la mesure, la beauté et l'ordre », ou comme dit la *Sagesse* [62], « dans le nombre, le poids et la mesure ». Il faut donc que le bien de l'homme soit envisagé d'après *une règle*. Cette règle, c'est la raison humaine. Il suit de là que si la vertu agit en vue du bien de l'homme, elle dépendra de la raison, tout comme les actes qui l'engendrent prennent leur valeur de la raison. C'est ce que saint Thomas disait déjà en la question dix-neuvième [63], quand il enseignait que l'homme ne peut faire une bonne action sans se soumettre à la règle de la raison; à fortiori s'il s'agit d'une vertu qui est le fruit de plusieurs actes bons [64]. D'où l'on peut conclure que sans la vertu on ne peut prendre parfaitement possession d'un bien réel, et que sans la raison on ne peut avoir de vertu [65].

[60] I-II, q. 55, a. 3: « Virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I De Cœlo text. 116. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat: unde Dyonisius dicit quod « omne malum est infirmum ». Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. ».

[61] Lib. *De Natura boni*, cap. 3.

[62] *Sap.*, cap. 11.

[63] I-II, q. 9, a. 3 et 4.

[64] I-II, q. 63, a. 2: « Virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat « in modo, specie et ordine », ut Augustinus dicit, sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina . . . Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, *inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione*, sub *cujus potestate et regula tale bonum consistit*. » Cf. aussi I-II, q. 64, a. 1; q. 90, a. 1: « Regula et mensura actuum humanorum est *ratio*. »

[65] L. LEHU, O. P., *La Raison, Règle de Moralité*, ch. 1, § 3. Cet auteur apporte tout un « faisceau de citations » montrant bien le rôle de la raison dans la vie morale: I-II, q. 56, a. 4; q. 59, a. 4; q. 60, a. 1; q. 61, a. 2; q. 63, a. 2; q. 64, a. 1 et 2; q. 66, a. 1; q. 73, a. 1; q. 74, a. 6; q. 75, a. 2; q. 77, a. 8.

Ainsi, par exemple: q. 61, a. 2: « Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est *rationis bonum*. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit: et sic erat una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur *rationis ordo*. Et hoc, vel circa operationes et sic est justitia; vel circa passiones et sic necesse est esse duas virtutes. *Ordinem* enim *rationis* necesse est ponere circa passiones considerata repugnantia ipsarum ad *rationem*. Quæ quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium *rationi*; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod *ratio* dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est *rationis* ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. »

Comme le démontre bien cet article de saint Thomas, nous ne pouvons prétendre posséder aucune des vertus cardinales sans que la raison soit à la base de leur genèse. Ainsi en est-il de toutes les autres vertus.

* * *

Mais pour l'acquisition de la vertu, il y a des conditions à remplir. La vertu ne s'engendre pas dans n'importe quel sujet, de n'importe quelle manière ni non plus au moyen de n'importe quelle sorte d'actes. Elle naît d'un double principe; un principe actif et un sujet passif. D'où seuls les sujets offrant cette double caractéristique peuvent acquérir les vertus [66].

Ainsi, quand un sujet n'est que principe actif, il ne peut acquérir d'habitus. Par exemple, le feu ne peut se perfectionner par l'acquisition d'habitus, car pour être perfectionné, il faut être dans la possibilité d'être transformé, par conséquent, avoir en soi un principe de réceptivité, ce que le feu n'a pas.

L'homme, toutefois, parce qu'il possède en lui-même ces principes d'activité et de passivité, est capable d'acquérir, par ses propres actes, des vertus naturelles [67]. On peut s'en rendre compte par l'interdépendance des puissances. « Dans la partie intellective, on a comme principe en quelque sorte passif l'intellect possible, qui est amené à sa perfection par l'intellect agent. L'intellect une fois en acte meut la volonté, car le bien saisi par l'intelligence est la fin qui meut l'appétit. La volonté, à son tour, dirigée par la raison, peut mouvoir l'appétit sensible, soit l'irascible, soit le concupiscible, qui par nature doit obéir à la raison. Et l'on voit par là que toute vertu qui bonifie l'action humaine a sa cause propre dans l'homme, laquelle cause peut mettre en acte les puissances perfectibles [68]. »

[66] *De Virt. in Comm.*, q. 1, ad. 9: « Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habet aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. »

[67] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 8: « In homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas, et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis. »

[68] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9: « Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum scilicet irascibilem et concupiscibilem quæ natæ sunt obœdire rationi; unde etiam manifestum est quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum. »

* * *

Mais pourquoi faut-il pour l'acquisition de la vertu un principe actif et un principe passif dans un même sujet? Est-ce qu'il ne suffirait pas à n'importe quelle puissance de multiplier ses actes pour l'acquérir? S'il en était ainsi le parfait prendrait origine de l'imparfait, ce qui répugne à la saine raison.

En effet, nous savons que la vertu est le perfectionnement de la puissance; elle rend celle-ci parfaite en l'actuant en vue d'une opération bien déterminée. « Potentia est ad virtutem sicut imperfectum ad perfectum. » Comme l'opération découle de l'être, l'acte imparfait résultant d'une puissance mue, dussions-nous le répéter souvent, ne pourra jamais engendrer une vertu qui est le fruit d'actes parfaits. Alors, comment faire poser à la puissance des actes parfaits qui, dans leur répétition, donneront naissance à des vertus? La loi de l'interdépendance des puissances, dont les unes sont principes actifs et les autres principes passifs, solutionne le problème. Le principe actif sera l'agent supérieur par lequel sera introduite dans la puissance inférieure, tenant le rôle de principe passif, *une forme* qui à force de se renouveler s'établira à demeure dans le sujet perfectible. Bientôt cette puissance perfectionnée posera des actes parfaits conformes à l'action de la puissance supérieure. Elle a acquis une vertu et agit en raison de cette vertu [69]. Mais il faut que le principe actif soit capable de transfuser un perfectionnement dans la puissance soumise, et qu'on le trouve en fait dans cette faculté passive, autrement une telle soumission à son action n'aurait aucune raison d'être.

L'intellect des premiers principes, dans l'ordre de la spéculation, et la syndérèse, dans l'ordre moral, rempliront le rôle de principes actifs. Les sciences et les vertus morales ne s'implanteront dans les facultés subordonnées qu'en raison de ces principes. « S'il y a de l'intellectualité dans les facultés subordonnées en dernière analyse, c'est à l'intellect des

[69] « Et cette action (du principe actif), dit saint Thomas, *dispose* la puissance qu'elle meut. Que signifie ce mot disposer? Il veut dire que la puissance revêt sous *l'action de l'agent* la forme supérieure de cet agent. Ainsi la volonté, puissance purement appétitive, sous l'action de la conscience qui lui commande un acte de justice, se laisse disposer par cette motion et se détermine à accomplir l'acte commandé. La forme de la puissance active supérieure *s'est soumis* pour un instant la forme de la puissance inférieure, elle a déterminé sa spontanéité native à suivre son impulsion supérieure, et pour cela elle a produit en elle *une forme transitoire* qui *l'élevait* au rang de la cause supérieure elle-même. Cette forme transitoire, c'est la disposition. » A. GARDEIL, O. P., *L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas*, dans *Rev. th.*, 1896, p. 81.

premiers principes qu'il faut en reporter la production. De même, s'il y a de la moralité dans les puissances appétitives, cela dépend de la syndérèse puisqu'elle commande tout l'ordre de l'action, en donnant la conformité des fins avec la raison, lesquelles fins sont les grands ressorts de l'agir [70]. »

Quelquefois, un seul acte de la puissance active suffit pour implanter cette forme de perfectionnement et détruire toute la passivité du sujet perfectible. Ainsi, dans l'intelligence, par une seule proposition que fournit l'habitus des premiers principes peut naître la science. Mais dans le domaine moral, les puissances ne seront enrichies de formes vertueuses avec des tendances permanentes qu'après un long exercice d'interdépendance des principes actifs et passifs [71]. C'est une évolution qui exige du temps et des exercices plus ou moins fréquents. « A force d'être disposée dans le sens de l'opération de l'agent qui agit sur elle, la puissance mue finit par en conserver la marque. Ce n'est pas tout d'abord une empreinte définitive. C'est une disposition qui s'affermit aux dépens des dispositions contraires. Comme la goutte d'eau finit par creuser la pierre, ainsi la répétition des mêmes actes finit par entamer la spontanéité de la puissance vivante. La goutte d'eau n'enlève pas du premier coup une parcelle de granit; elle mouille, elle amollit, elle désagrège par des actions chimiques ou physiques, *elle altère* en un mot le granit. De même une intervention de la conscience ne crée pas du premier coup la vertu dans les tempéraments violents ou portés à l'intempérance: *mais elle dispose;* une seconde, une troisième intervention enracineront cette disposition, étendront son champ d'action en diminuant dans la même mesure la tyrannie native des passions, et l'*altérant* autant que des éléments psychologiques peuvent l'être, et ils le sont à leur manière. Un dernier acte achève ce que les précédents avaient commencé. La forme simple qui constitue l'habitus est déduite de la puissance préparée. Elle s'imprime comme une marque définitive qui, désormais semblable à une greffe, tient sous sa dépendance toutes les forces vives de la puissance dans laquelle elle adhère et qu'ele imprègne de sa manière d'être. Désormais l'intervention de la cause supérieure se bornera à mettre en action ce substitut

[70] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9, ad. 11.
[71] *Ibid.*

d'elle-même transposé dans un monde inférieur; *ce n'est plus un instrument* qui a besoin d'être élevé à la hauteur de son opération *toties quoties, c'est une cause seconde* qui n'a plus besoin que d'être mise en branle, comme tout ce qui n'est pas l'activité essentielle, et l'on sait qu'une activité seconde ne saurait être essentielle. L'évolution est finie. Sa vie normale commence [72]. »

Ainsi l'homme, si riche en prédispositions natives pour acquérir la vertu, devra tout de même fournir un travail et une application soutenus qui souvent seront très laborieux. Autrement il risque de rester un homme-chimère, car, fait pour la plus belle perfection, il vivrait dans une médiocrité par laquelle il serait bientôt amené à ne suivre que ses inclinations et ses penchants qui, laissés seuls, engendrent les plus graves désordres. Ces forts appétits, il est vrai, sont avantageusement marqués de profondes impulsions que donne la nature, mais ils n'ont de valeur qu'à condition d'être dirigés par la raison. On ne trouve de chef-d'œuvre humain dans nos actes et nos habitus que pour autant que la raison y laisse son empreinte. C'est le seul moyen pour l'homme de se mettre en voie d'atteindre son plus haut perfectionnemnet humain: sa béatitude naturelle.

Elle est élevée, cette fin à laquelle aboutit l'homme enrichi de ses vertus acquises, mais cette perfection humaine et cette félicité, si grandes soient-elles et si hautes que le philosophe les puisse penser, ne sont pas celles auxquelles l'homme est appelé. La fin dernière actuelle est dans un autre ordre, sur un autre plan et, sans être opposée à la félicité naturelle, elle la dépasse infiniment: je veux dire la béatitude surnaturelle, qui consiste dans la claire vision de la très Sainte-Trinité [73].

Mais comment atteindre ce bien et cette perfection qui nous dépassent infiniment? Quels seront les moyens de perfectionnement qui nous rendront aptes à agir dans ce monde tout nouveau? Dieu qui proportionne tout aux fins préconçues y a prévu et pourvu. C'est tout l'organisme de la grâce et des vertus infuses et des dons.

[72] A. GARDEIL, O. P., *L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas*, dans *Rev. th.*, 1896, p. 82-83.

[73] *Jn*, 3, 2: « Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus Eum *sicuti est.* »

B. Les vertus infuses.

L'homme est appelé à une fin surnaturelle que, laissé à lui-même, il est tout à fait incapable d'atteindre ni même de concevoir [74]. Il est citoyen d'une double cité, la cité terrestre de par sa constitution naturelle, et citoyen de la cité céleste de par sa vocation surnaturelle [75]. Ainsi, même si nous arrivons aux hauteurs les plus pures de la sagesse aristotélicienne, nous ne sommes pas pour cela des enfants de Dieu ni des cohéritiers de Jésus-Christ [76]. Et pourtant c'est à cela que nous sommes appelés [77].

C'est « du dehors » que l'homme devra recevoir ce qu'il lui faut pour vivre et atteindre la seule fin pour laquelle il a été créé. La nature accompagnée de tous les perfectionnements fournis par le travail assidu et laborieux de l'homme ne pourra donc pas d'elle-même garantir l'acquisition de la béatitude suprême concrète [78].

Les vertus acquises réalisent pourtant une certaine perfection; la prudence fournit bien un bon jugement pratique, la justice nous fait agir avec rectitude dans nos rapports avec autrui, la force nous prévient contre les faiblesses et les audaces, la tempérance met de l'ordre dans nos appétits. « Oui, mais dès lors que nous sommes dans *l'ordre surnaturel*, les vertus morales acquises *ne suffisent plus*. Tout habitus, par conséquent toute vertu, est spécifié par son objet formel, son objet formel *adéquat*, c'est-à-dire comprenant *la fin* pour laquelle l'acte est posé. Or, dans l'ordre surnaturel, le juste milieu, l'équilibre à obtenir est très différent de celui que supposerait l'ordre de nature pure. L'ordre surnaturel consiste en un plan tout à fait *nouveau* qui est même *folie* aux yeux du monde, aux yeux de la pure raison, plan divin réglé par la Sagesse même du Saint-Esprit [79]. A ce plan doit correspondre tout un ensemble de vertus spécia-

[74] I *Cor.*, 2, 9: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis diligentibus. »

[75] *Eph.*, 2, 9: « Estis cives sanctorum et domestici Dei. » Cf. *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 9, ubi dicitur: « Homo autem non solum est civis terrenæ civitatis, sed est particeps civitatis cœlestis Hierusalem, cujus rector est Dominus et cives angeli et Sancti omnes sive regnent in gloria et quiescant in patria sive adhuc peregrinentur in terris secundum illud. *Eph.*, 2, 9. »

[76] *Rom.*, 8, 16 et 17: « Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus *filii Dei*. Si autem filii et heredes; heredes Dei, coheredes autem Christi; *si tamen* compatimur ut et glorificemur. » Cf. *Eph.*, 1, 5.

[77] *Eph.* I, 4-6.

[78] Quand nous disons « du dehors », nous ne voulons pas dire quelque chose à l'encontre de la nature, mais quelque chose qui la *dépasse* à tous points de vue.

[79] I *Cor.*, 2.

les, dont la fin ne sera plus seulement de refléter la raison naturelle dans les actes quelles feront poser, mais d'atteindre un bien transcendant et caché . . . Puisque nous sommes ordonnés à une fin plus haute, nous devons avoir des inclinations spéciales vers cet idéal nouveau, des vertus qui impriment une mesure nouvelle à nos actions [80]. »

Donc, dans cet ordre qui dépasse toutes les exigences naturelles de l'homme, Dieu se doit de lui en fournir les fondements et les facilités d'opérations. Et il le fait avec une libéralité étonnante. C'est le don de la grâce sanctifiante avec tout le cortège des vertus qui l'accompagnent. Dieu ne veut pas être moins libéral dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature. Et nous verrons que sa munificence du côté surnaturel est encore plus grande, car Dieu est beaucoup plus intéressé aux choses de la grâce qu'aux choses de la nature. Nous n'avons qu'à penser aux dons du Saint-Esprit [81] pour nous rendre compte de la délicate attention qu'il porte à ses enfants adoptifs.

Par manière de nature dans ce nouveau plan, Dieu donne ce surcroît de vie divine [82] qui nous pénètre jusqu'au fond de l'âme. C'est le principe fondamental de l'agir divin [83]. Mais la nature n'est pas immédiatement opérative; elle agit par ses puissances. Ainsi en est-il dans l'ordre surnaturel: la grâce n'est pas principe immédiat d'opération. Par manière de puissances, Dieu nous gratifiera de sublimes principes qui nous mettront en relation avec notre fin ultime, en même temps qu'avec leur objet. Mais l'homme, comme il est divisé dans son activité en ce sens qu'il n'atteint sa fin que par une multiplicité d'actes, il en résulte que ses réserves de potentialité ne peuvent être comblées par un seul acte comme chez l'ange [84]. Il aura donc besoin de divers moyens pour parvenir à l'obtention de sa fin. Si les vertus théologales rendent l'homme apte à atteindre sa fin ultime, les vertus morales infuses le disposeront vis-à-vis des moyens qui conduisent à la fin.

[80] DE ROTON, O. S. B., *Les Habitus et leur Caractère spirituel*, p. 152-153.
[81] I-II, q. 68.
[82] I-II, q. 110, a. 1 et 2.
[83] I-II, q. 110, a. 3.
[84] I-II, *Prol.*, q. 6; I-II, q. 5, a. 7.

1. *Les vertus théologales.*

Avec la nature, l'homme reçoit la lumière de la raison qui le dirige dans tout son agir humain. A son premier réveil et au premier contact avec les choses, cette puissance de direction se revêt de ce qu'on appelle l'habitus des premiers principes. La nature fournit aussi cette inclination profonde et nécessaire vis-à-vis de la fin ultime, du fait que l'homme ne peut pas ne pas vouloir être heureux [85]. Mais du côté surnaturel de la grâce, l'homme ne possède aucun principe de vie et d'agir. Dieu donne tout. « Et c'est ici qu'intervient dans toute sa valeur la grande analogie de proportion dont se sert saint Thomas pour faire comprendre la place et la portée du surnaturel en nous, notamment des vertus théologales. On peut dire que c'est une pensée géniale, une de ces vues profondes qui fixent une théologie. Saint Thomas soutient que les vertus théologales sont ainsi données et ainsi faites qu'elles doivent nous adapter à notre fin surnaturelle et nous précipiter vers elle avec autant de force et « de la même manière » que nos habitudes les plus naturelles ou l'instinct même de notre nature et de nos puissances nous emportent vers nos fins naturelles [86]. »

Donc, vis-à-vis de sa fin surnaturelle, l'homme aura besoin de perfectionnements spéciaux, ce que ne demande pas l'ordre naturel. Pourquoi? Parce que « la fin purement humaine que le philosophe a en vue ne dépasse pas la capacité de la nature; dès lors on y tend par inclination naturelle, et ainsi il n'est pas nécessaire qu'on y soit élevé par un habitus. Mais la fin que le théologien a en vue, en est une qui dépasse la capacité de la nature, aussi faut-il qu'on y soit élevé et adapté par un surcroît donné à nos puissances sous forme d'habitus surnaturel [87]. » Les vertus théologales armeront l'homme pour la vie morale surnaturelle. comme les puissances intellectuelle et volontaire le rendent aptes à agir humainement. Comment cela? Dans l'ordre de la nature, l'adaptation à la fin naturelle se fait et par le moyen de la raison qui possède en elle les principes généraux de l'agir, et par la volonté qui dans sa rectitude naturelle tend à ce bien ultime sous la poussée lumineuse de la raison.

[85] I-II, q. 5, a. 8.
[86] R. BERNARD, O. P., *La Vertu*, T. 2, p. 420.
[87] *De Verit.*, q. 14, a. 3 ad. 9.

Mais comme cette adaptation ne vaut plus quand il s'agit de la béatitude éternelle selon le mot de saint Paul: « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu et au cœur de l'homme n'est pas monté ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment » [88], il faudra alors que quelque chose de surnaturel soit ajouté à l'homme pour le rendre apte à atteindre sa fin surnaturelle. En plus de cette inclination de tendre au bien dans l'ordre naturel, Dieu infusera dans l'âme une énergie vivante « plus forte que la mort », qui fera que notre volonté tendra d'une manière ferme vers la fin surnaturelle. Cette tendance n'est pas autre chose que la charité [89]. Au-dessus de cette lumière humaine qui dirige toute l'activité naturelle, Dieu infusera dans l'âme du chrétien le flambeau de la foi. Ainsi l'âme entre en contact direct avec la Vérité première et peut se conduire avec efficacité dans sa nouvelle voie de salut [90]. Et pour donner à l'homme une ferme assurance que ce bien gratuit surnaturel peut être atteint et possédé, Dieu gratifie au chrétien la grande vertu d'espérance [91].

« Mais tout change, dit le Père Pègues, du fait que Dieu, dans son infinie bonté, a daigné élever l'homme à participer à son propre bonheur. Lui destinant son propre bonheur, il fallait bien qu'il mît en lui les principes qui devaient l'*harmoniser* à une telle destinée. Ces principes devaient être de deux sortes. D'abord, il fallait que l'homme fût surnaturalisé ou divinisé dans son *être*, dans sa nature essentielle. Et ceci est le rôle propre de la grâce. Puis, l'homme devait être surnaturalisé quant à ses principes immédiats d'*agir*. Et ceci regardait la divinisation de ses puissances ou de ses facultés. La première divinisation devait consister ici dans la mise en ces facultés des principes mêmes qui orienteraient l'homme à sa fin surnaturelle, comme ces facultés l'orientent par leur nature même ou les principes qui sont en elles orientent naturellement à sa fin d'ordre naturel. Cette orientation devait être l'œuvre même des vertus théologales. En telle sorte que par elles, et *par elles seules*, l'homme s'éveille à sa vie surnaturelle, et commence à pouvoir en vivre. Il y a plus de différence entre un homme qui a ces vertus et un homme qui ne les a pas, qu'il n'y en a entre le ciel et la terre. Aucune comparaison n'est possible

88 I *Cor.*, 2, 9.
89 II-II, q. 23, a. 1 et 6; q. 25.
90 II-II, q. 1, a. 1; q. 4, a. 1.
91 *Heb.*, 6, 19; II-II, q. 17; cf. HUGON, O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*, chap. 4.

entre ces deux sortes d'hommes. Les uns ne vivent que d'une vie humaine, si parfaite d'ailleurs qu'on suppose cette vie. Les autres vivent d'une vie divine, au sens formel du mot [92]. »

Ainsi nous pouvons vivre en *filii Dei* [93], et non plus seulement comme des hommes. C'est ici surtout qu'on doit admirer la libéralité divine.

Par la vertu théologale, l'esprit et le cœur sont tout en Dieu, et si la fidélité de l'homme correspond aux munificences divines, bientôt l'attachement aux choses divines dépasse les plus grands attachements à la nature. La vertu théologale fera rechercher avec plus d'avidité les valeurs éternelles, et en conséquence commandera avec plus d'efficacité les moyens correspondants. On recherche Dieu plus que soi-même. Quelle métamorphose! L'axe de la vie est tout changé! L'homme est plus attaché à sa fin surnaturelle qu'à sa fin naturelle. C'est ce qui faisait dire à saint Paul: « Qui donc nous séparera de l'amour du Christ? . . . Car je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni la violence, ni ce qu'il y a de plus élevé, ni ce qu'il y a de plus profond, ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, manifesté dans le Christ Jésus Notre-Seigneur [94]. »

Ce dynamisme des vertus théologales par lequel nous sommes proportionnés à notre fin surnaturelle doit reposer sur l'état de grâce, tout comme nos inclinations naturelles reposent sur la nature. De même qu'on ne peut concevoir une intelligence et une volonté sans immédiatement penser à la nature dont elles sont le prolongement et les principes prochains d'opération, de même on ne peut pas concevoir les vertus théologales sans supposer immédiatement la grâce sanctifiante, racine et fondement de toute vie surnaturelle [95]. Autrement on ne peut s'expliquer l'existence et le pourquoi des vertus théologales en nous. Il faut connaître les bases de notre vie surnaturelle et les rattacher à l'ordre de la grâce. Ces vertus théologales sont donc reçues avec la grâce sanctifiante, elles augmentent avec elle et elles se perdent avec elle.

[92] PÈGUES, O. P., *Comm. litt. de la Somme, Les vertus et les vices*, T. 8, p. 185. Cf. I-II, 62, a. 1.
[93] *Rom.*, 8, 16 et 17.
[94] *Rom.*, 8, 35, 38-39.
[95] I-II, q. 110, a. 3.

Elles mettent donc l'homme à la hauteur de sa fin surnaturelle. Le chrétien, ainsi équipé, possède tous les principes pour la saisir. Mais ce n'est pas assez d'être élevé dans un autre ordre et d'être proportionné à la fin ultime, il faut en plus que l'homme divinisé soit bien disposé vis-à-vis des choses qui conduisent à cette fin. Il faudra donc qu'il ait la capacité de se servir de moyens surnaturels. C'est l'œuvre des vertus morales infuses.

2. *Les vertus morales infuses.*

Leur nécessité, nous venons de le dire, vient de ce qu'il ne suffit pas d'être bien disposé et capable d'atteindre la fin, il faut aussi savoir se servir des moyens qui y conduisent.

« Ces vertus ainsi infuses par Dieu, en plus des vertus théologales, sont requises pour l'harmonie et le complément de notre être moral surnaturel. Mis à même de connaître et de vouloir la fin surnaturelle par les vertus théologales, il faut que nous soyons mis à même de connaître et de vouloir toutes les choses qui sont en deça de cette fin et qui cependant peuvent ou doivent lui être ordonnées à titre de moyens. Sans cela notre être moral serait incomplet et tronqué. Il serait quelque chose d'incohérent et de monstrueux. Il aurait ce qu'il faut pour agir par rapport à la fin et il n'aurait pas ce qu'il faut pour agir par rapport aux moyens qui doivent être ordonnés à l'obtention de cette fin [96]. »

« Il faut, dit le saint docteur, que les effets soient proportionnés à leurs causes et principes. Or toutes les vertus tant intellectuelles que morales qui sont acquises par nos actes, découlent de certains principes naturels qui préexistent en nous. C'est à la place de ces principes naturels que nous sont conférées par Dieu les vertus théologales, afin que par elles nous soyons ordonnés à notre destinée surnaturelle. Il faut qu'à ces vertus théologales correspondent aussi de façon proportionnée d'autres habitudes divinement causées en nous qui soient par rapport aux vertus théologales comme sont les vertus morales et intellectuelles par rapport aux principes naturels des vertus [97]. »

[96] T. PÈGUES, O. P., *Comm. litt. de la Somme, Les vertus et les vices*, T. 8, p. 205.

[97] I-II, q. 63, a. 3. Cf. III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2, q^a 4; *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 10. Voir saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, livre 11, chap. 8.

Ainsi saint Thomas pousse jusqu'au bout son analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. N'est-il pas guidé aussi par ce grand principe: « Dieu dispose tout avec suavité [98] »? Il ne conviendrait pas que Dieu fasse moins dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature? Or, dans l'ordre naturel, l'homme peut habituellement être bien disposé non seulement vis-à-vis de la fin ultime par la syndérèse, mais aussi en regard des moyens, par les vertus morales. Par conséquent, Dieu, en infusant la grâce sanctifiante et les vertus théologales, donne en même temps les vertus morales infuses: ce cortège d'habitus surnaturels par lesquels on s'applique sûrement et tranquillement aux choses de Dieu. Nos mœurs ne sont plus maintenant des mœurs d'honnête homme, mais d'enfants de Dieu [99].

Dans l'ordre naturel, l'homme est disposé à bien agir en regard des moyens qui lui font atteindre sa fin par quatre vertus principales. Elles sont les perfectionnements des passions et des opérations [100]. Ainsi en sera-t-il dans l'ordre de la grâce. Car l'homme garde les mêmes facultés, agit sur la même matière, seul le point de vue et la mesure changent. Ce n'est plus le même objet formel. S'il est vrai que son application se portera sur ses passions et ses opérations, cependant ce sera une autre prudence qui mettra l'équilibre et donnera le juste milieu, tellement que cette nouvelle règle semblera être une *folie* pour la raison. Ce sera une autre vertu de force qui viendra maîtriser ses appétits irascibles et une tout autre tempérance qui viendra modérer les impulsions revêches de la concupiscence. Ce nouveau champ d'action est aussi étendu que le domaine de la vertu acquise. Il a même plus d'extension puisqu'on aura

[98] *Sap.*, 8, 1; I, q. 19, a. 8; I-II, q. 110, a. 2.

[99] SALMANTICENSES, *De Virtutibus*, T. 6, Disp. 3, D. 1, n° 7: « Accedit, quod sicut homo per gratiam creatur *in novo esse et nova vita*, scilicet in esse supernaturali et vita deifica, efficiturque civis sanctorum et domesticus Dei, ita per ipsam gratiam et per emanationem ad ea debent illi præparari potentiæ, vires, et instrumenta omnia necessaria ad vivendum sibi, conveniendumque aliis secundum prædictum esse et vitam; ita ut ad omnia munia et functiones quæ talis vita requirit, opus non sit alienis instrumentis uti, qualia sunt naturalia omnia respectu ordinis supernaturalis. Cum autem vita deifica prout in homine requirat deifice se habere in omnibus, tam in passionibus, quam in operationibus; tam circa media, quam circa finem: tam in ordine ad se, quam respectu aliorum (est enim officium gratiæ omnes humanos motus regere, sanctificare et perficere), oportet quod omnes virtutes, quibus prædicti motus diriguntur, atque adeo tam morales, quam theologicæ, tam circa passiones, quam circa operationes a gratia oriantur ut propriæ perfectiones ipsius gratiæ; proinde sint supernaturales. » Cf. *ibid.*, nos 2, 6, 8. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theologiæ*, T. 6, disp. 16, a. 6. (Ed. Vives).

[100] Cf. SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n° 6.

« par infusion des vertus qu'on n'eût pas touchées par acquisition »: telles sont la force poussée jusqu'au martyre, la modération, jusqu'à l'humilité parfaite, la chasteté, jusqu'à la magnifique et angélique virginité.

Que répondre à ceux qui soutiennent qu'il suffit de posséder les vertus morales acquises vivifiées par la charité? L'homme étant ainsi proportionné à sa fin par la charité, le sera, disent-ils, en regard des moyens par les vertus acquises accidentellement surnaturalisées par la charité.

Nous pouvons d'abord répondre que les vertus morales acquises ne sont pas en tous les justifiés. Ainsi l'ivrogne qui se convertit est loin de posséder la vertu de tempérance. Et alors, comment la charité peut-elle venir surnaturaliser une vertu qui n'existe pas? Et pourtant le justifié possède toutes les vertus morales en raison de leur connexion dans la prudence parfaite. En outre, la vie et la perfection chrétiennes ne pourraient être le bien de chacun, puisque tous les chrétiens n'auraient pas la rectitude et le perfectionnement que donne la vertu acquise. Enfin, dans la vie morale, là où il y a des difficultés spéciales, il doit y avoir des vertus spéciales capables de donner le perfectionnement voulu. Or, dans l'ordre surnaturel, on rencontre des difficultés qu'on ne trouve pas dans l'ordre naturel, tels le martyre, la pénitence, l'humilité, etc.

Mais la vertu morale infuse n'est-elle pas nécessaire précisément en raison de sa fin? Si l'âme est divinement disposée en rapport avec la fin ultime, elle doit l'être en ce qui conduit à cette fin. Tout doit être proportionné. De même que dans le domaine naturel la syndérèse donnera le *medium* aux vertus morales au moyen de la prudence naturelle, de même dans le domaine de la grâce, la foi qui adapte à la fin surnaturelle imposera le *medium* aux vertus morales infuses au moyen de la prudence surnaturelle.

A supposer maintenant que les vertus théologales ne soient accompagnées que des vertus acquises accidentellement surnaturelles par l'opération de la charité, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas de *connaturalité*, par conséquent pas d'harmonie, pas de perfectionnement total. Ainsi

Dieu aurait moins *prévu* et *pourvu* dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature, ce que saint Thomas ne saurait admettre. D'ailleurs cela irait contre toutes les convenances. « Quand il s'agit de l'ordre naturel, dit le saint docteur, Dieu ne se contente pas de mouvoir les créatures pour leur faire produire les actes naturels, il met encore en elles des formes et des dispositions actives *appropriées* qui deviennent les principes de ces actes; en sorte que ces créatures se trouvent inclinées d'elles-mêmes dans le sens du mouvement qu'Il leur imprime. Et ainsi les impulsions que ces créatures reçoivent de Dieu leur deviennent *connaturelles* et elles les suivent facilement, selon cette parole de la Sagesse: « Il a disposé tout suavement. » *À bien plus forte raison,* quand il s'agit de mouvoir des créatures au bien surnaturel et éternel, met-il en elles des formes et des qualités surnaturelles, qui leur permettent de recevoir sa motion divine doucement et promptement pour la conquête du bien éternel [101]. »

Ainsi la foi par laquelle la Vérité première devient nôtre, l'espérance qui nous fait tendre vers l'objet de notre félicité éternelle, la charité qui nous identifie avec l'objet aimé dans une intimité toute divine, toutes trois nous disposent admirablement en regard de notre fin ultime. Les vertus morales infuses nous rendent capables de disposer des moyens proportionnés à cette fin surnaturelle. Et voilà que, par cet équilibre aussi merveilleux que gratuitement donné, nous sommes capables d'atteindre notre plus haute perfection comme notre félicité adéquate.

Ces deux ordres que nous venons d'étudier, comment se rencontrent-ils puisque les deux activités qui en découlent se développent dans le même sujet? Y a-t-il confusion entre nos deux grandes sources de vie vertueuse, ou bien y a-t-il opposition radicale? Pour bien unifier, il faut distinguer. C'est pourquoi pour bien voir la mutuelle et harmonieuse entr'aide qui existe entre ces deux espèces de vertus, nous étudierons d'abord leur opposition.

[101] I-II, q. 110, a. 2, in fine.

Article III.

OPPOSITION ENTRE LES VERTUS ACQUISES ET LES VERTUS INFUSES.

Tout de suite nous pouvons concéder que les vertus tant acquises qu'infuses se rencontrent sur le même terrain de notre vie morale. De plus ce sera toujours les mêmes facultés humaines qui agiront [102].

Mais le pourquoi de notre agir, la raison formelle de nos opérations sont tout autres dans les deux cas, et c'est ce qui est important. Les choses se distinguent bien plus par leur objet formel que par leur objet matériel [103]. Ceci nous amène à dire qu'il y a entre les vertus acquises et les vertus infuses une différence *d'espèce* [104].

Avec la vertu acquise, le bien réglé tombe sous la mesure de la raison humaine en lui donnant sa conformité avec la fin naturelle. De son côté, l'acte de la vertu infuse sera réglé par une lumière surnaturelle déposée dans la raison proportionnant ainsi l'opération à la fin surnaturelle. Ainsi la prudence acquise fournira un rendement humain, cherchera le perfectionnement de l'activité raisonnable. Elle se posera cette question: « Est-ce raisonnable? » Et elle mesurera l'acte en conséquence. La prudence infuse agira sur un autre plan. Ses motifs d'action seront fort différents, tellement que la prudence naturelle les ignore et souvent ne les comprend pas. Connaissant l'élévation infinie de la fin dernière surnaturelle, Dieu vu face à face, connaissant par conséquent la valeur de la grâce sanctifiante, le prix des sacrements, les tristes suites du péché originel et des péchés personnels, la prudence surnaturelle donnera une régulation et s'appuiera sur un motif bien différent de la prudence humaine. Elle ne se posera plus *seulement* la question: « Est-ce raisonnable? » Elle scrutera les volontés d'un Dieu à aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces et de tout son esprit [105]. La règle de vie n'est

[102] Il s'agit ici des vertus morales seulement. Quant aux vertus théologales on ne peut les opposer à aucune vertu naturelle, puisqu'elles sont des vertus qui n'ont aucune analogie avec les vertus de l'ordre naturel bien qu'elles tiennent lieu de puissance.

[103] I-II, q. 1, a. 3.

[104] I-II, q. 63, a. 4 (corp.); III *Sent.*, q. 33, q. 1, a. 2, q^{a} 4.

[105] *Lc.*, 10, 27.

plus de vivre *seulement* comme un homme, mais de vivre comme un « fils de Dieu [106] ».

Si maintenant nous comparons les deux tempérances, nous constatons que leur objet formel est également différent. La tempérance acquise marque le juste milieu que l'homme doit garder dans la nourriture et le toucher pour vivre *raisonnablement*, pour ne pas nuire à sa santé ni à l'exercice de sa raison. La tempérance infuse, au contraire, marque un autre juste milieu beaucoup plus élevé. Ce juste milieu cherche à faire vivre *chrétiennement*. Cette vertu infuse exigera une mortification plus sévère que la vertu acquise. Elle demande, comme dit saint Paul, que « l'homme châtie son corps et le réduise en servitude [107] » pour devenir non pas seulement un citoyen parfait de la vie sociale d'ici-bas, mais un « concitoyen des saints et membre de la famille de Dieu [108] ». Il ne faut pas être surpris des exigences spéciales de ces vertus infuses, puisqu'elles règlent tout au point de vue divin et non plus seulement au point de vue humain. C'est plus qu'une différence d' « octave » c'est une différence d' « ordre [109] ». « Il ne faut pas leur demander de nous adapter aux choses de ce monde; ces vertus ne sont point faites pour cela, elles tendent plutôt à *nous détacher*, elles sont plus tournées vers le ciel que vers la terre, elles nous font aspirer vers Dieu et rechercher des béatitudes qu'on ne trouve qu'en lui. Elles nous humanisent, si l'on veut, mais

[106] *Ps.*, 81, 6: « Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes. » En disant que la prudence surnaturelle donne une régulation spécifiquement différente de celle de la prudence naturelle, nous ne voulons pas dire qu'elle est opposée à la raison, mais qu'elle la dépasse tout en la perfectionnant, de telle sorte que le juste milieu fourni par la prudence naturelle ne SUFFIT pas pour agir *chrétiennement*. Il en est ainsi pour les autres vertus.

[107] I *Cor.*, 9, 27.

[108] *Eph.*, 2, 9.

[109] Saint Thomas n'a pas manqué de signaler cette distinction spécifique entre les vertus acquises et infuses dans les questions suivantes: I-II, q. 55, a. 4; q. 54, a. 2-3; q. 60, a. 1; q. 62, a. 2; q. 63, a. 4; q. 68, a. 1.

Voici comment Cajetan résume la pensée du saint docteur: « 1° Les vertus morales infuses sont faites pour assurer en nous la perfection de l'ordre surnaturel, comme les vertus morales acquises assurent la perfection de notre nature; 2° il y a de part et d'autre une proportion différente de l'effet à la cause: les vertus acquises découlent de nos forces naturelles auxquelles s'ajoute bien entendu l'aide naturelle du Bon Dieu; les vertus infuses découlent des forces de la grâce et de l'action surnaturelle de Dieu habitant l'âme; 3° il y a une différence d'objet formel: la mesure imposée aux passions et aux opérations humaines s'inspire, dans un cas, de vues et de motifs tirés d'une règle toute naturelle, dans l'autre cas, d'une règle dépassant les choses de ce monde; 4° il y a une différence par rapport à la fin: les vertus acquises nous adaptent à la vie présente et terrestre; les vertus infuses travaillent pour le ciel plus que pour la terre, et pour l'éternité plus que pour le temps. » (CAJETAN, *In I-II*, q. 63, a. 3 et 4 et a. 3, n° 2).

d'une façon spéciale : plus exactement, elles nous *christianisent*, elles nous *divinisent*. Il ne faut pas sortir de là [110]. »

Ainsi les différences qui doivent exister entre la vertu de justice acquise et la vertu de justice infuse seront gardées. Celle-là demande de garantir la paix entre les citoyens de la société humaine et de rendre à chacun ce qui lui est dû; celle-ci voudra établir la paix entre tous les citoyens de la cité de Dieu. Les exigences seront plus nuancées. Là où la loi du talion en matière de droit humain serait acceptée, elle ne le serait pas du tout parmi les enfants de Dieu [111]. Et dans le domaine de la vertu de force, autre chose est d'affronter les dangers pour sauver la patrie et autre chose est de verser son sang dans un martyre des plus affreux pour témoigner à Dieu son amour et sa fidélité.

« Quelle différence entre la modestie philosophique décrite par Aristote et l'humilité chrétienne qui suppose la connaissance des deux dogmes de la création *ex nihilo* et de la nécessité de la grâce actuelle pour faire le moindre pas en avant dans la voie du salut!

« Quelle distance aussi entre la virginité de la vestale chargée d'entretenir le feu sacré, et celle de la vierge chrétienne qui consacre son corps et son cœur à Dieu, pour suivre plus parfaitement Notre-Seigneur Jésus-Christ [112]! »

Nous avons entrevu ainsi dans cette différence d'objet formel une différence de raison finale. Si les vertus acquises disposent l'homme dans le domaine des choses humaines et lui font réaliser son plus haut perfectionnement naturel, les vertus infuses, de leur côté, le disposeront conformément à sa vocation de fils de Dieu et le perfectionneront en vue de la vie éternelle [113]. C'est en raison de leur pourquoi que toutes ces vertus sont spécifiquement distinctes. « La force et la tempérance infuses, dit saint Thomas, ne se distinguent pas des acquises en raison de ce fait que leurs actes sont impérés par la charité, mais elles sont constituées *in medio* en raison de leur *ordinabilité* à la fin ultime qui est l'objet de la cha-

[110] R. BERNARD, O. P., *La Vertu*, T. 2, p. 448.

[111] *Mt.*, 5, 39.

[112] GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Les vertus morales et la vie intérieure*, dans *La Vie Spirituelle*, 41 (1934), p. 231.

[113] I-II, q. 54, a. 4.

rité [114]. » « Les habitus se distinguent, dit encore le saint docteur, d'après *le but* auquel ils sont ordonnés. La santé de l'homme n'est pas de même espèce que celle du cheval, à cause de la diversité des natures auxquelles elles sont adaptées. De la même manière, Aristote dit que les vertus des citoyens sont différentes suivant qu'elles s'adaptent bien aux différentes sortes de cités. C'est précisément de cette façon aussi que les vertus morales infuses diffèrent spécifiquement des autres qui sont acquises: par les premières, les gens sont en bonnes dispositions dans cet ordre de choses qui les rattache « à la cité des saints et à la maison de Dieu »; suivant les autres vertus acquises, l'homme se tient en bonne disposition dans l'ordre des réalités humaines [115]. »

Du côté de la cause efficiente des vertus, nous rencontrons encore une différence spécifique. En effet, au traité de la définition de la vertu, la formule *Quam Deus in nobis sine nobis operatur* faisait découvrir la vertu infuse [116]. Si les vertus infuses nous viennent totalement et uniquement de Dieu, les vertus acquises seront le fruit de notre travail personnel. Il y aura donc autant de différence entre les vertus acquises et les vertus infuses qu'il y a entre l'humain et le divin, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel [117].

Pour bien faire voir ce rôle que joue la fin dans l'intimité même des vertus, nous citerons une admirable page que nous apportons comme conclusion de cet article troisième. Il s'agit des premiers chrétiens. Pour eux « le Christ n'était pas, comme Hercule et Pythagore, le héros d'un passé fabuleux, qu'on n'atteignait que par le souvenir et qu'il s'agissait d'imiter par les seules ressources du vouloir. C'était une personne toujours vivante, plus intimement présente à la conscience du fidèle qu'il ne l'était à lui-même. Il se sentait possédé. Quelqu'un agissait par lui. Or, ce fait devait conduire à une révolution de l'éthique. *Désormais, l'acte a moins*

[114] *De Virt. in Comm.*, a. 10 ad. 10. « Ce serait une erreur de croire que la vertu infuse vient seulement ajouter le motif de l'amour de Dieu à un acte qui est déjà vertueux pour des motifs naturels, comme un surcroît viendrait se superposer à une réalité déjà constituée. Non, l'acte de la vertu infuse est *en lui-même constitué tout entier* par des motifs surnaturels; il est tel que, seule, peut le motiver son ordonnance à la Charité; il n'est fait que sous le motif de l'amour de Dieu, tant et si bien, qu'il peut se passer de tout motif de l'ordre naturel » (NOBLE, O. P., *L'Amitié avec Dieu*, p. 292, note 1).

[115] I-II, q. 63, a. 4.

[116] I-II, q. 55, a. 4; q. 63, a. 4.

[117] *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 10 ad. 7, 8, 9.

de prix que l'intention. Des disciples de Zénon, d'Épicure, de Pythagore et de Jésus pouvaient accomplir le même acte d'ascèse, se livrer par exemple au jeûne. L'un songeait à fortifier sa volonté, à se faire une âme d'athlète; l'autre cherchait principalement à éviter le moindre excès qui troublerait sa quiétude; le troisième s'abstenait pour s'éloigner le plus possible de la matière, de garder libre son esprit apparenté à l'éther; le chrétien jeûne *par amour.* Manger ou ne pas manger ne sont pour lui que des moyens d'aimer. L'essentiel est de se rapprocher du Maître, de le sentir en soi, feu consumant, voix qui relève, apaise, blâme: présence, murmure d'un Ami. Il est là, je l'entends. Toutes les vertus en étaient *transfigurées.* Elles ne valaient plus que revêtues, pour ainsi dire, de ce manteau de l'amour. Encore l'image n'est-elle pas exacte. Car l'amour *rénovait par le dedans,* c'est le principe de toute l'action humaine qui se trouvait ainsi changé. Le beau prénom de René avait alors un sens plein. On renaissait dans le Christ. On était vraiment un autre. Jésus lui-même s'était substitué à notre infirmité [118]. »

Avec des distinctions si tranchées et si spécifiques, les vertus acquises et les vertus infuses seraient alors aux antipodes et se repousseraient les unes les autres. Loin de là! Si elles sont d' « un tout autre métal », comme dit sainte Thérèse, toutes deux cependant sont faites pour s'entr'aider non pas toutefois sur un pied d'égalité, mais sur celui d'une harmonieuse *subordination.* L'une ne va pas à côté et contre l'autre, mais l'une va au-dessus de l'autre. La vertu inférieure est au service de la vertu supérieure comme un bon instrument au service d'un artiste.

Article IV.

HARMONIE ENTRE LES VERTUS ACQUISES ET LES VERTUS INFUSES.

La grâce peut tout; nous n'avons pas le droit de lui imposer de bornes; « je puis tout en Celui qui me fortifie », dit l'Apôtre. Dieu peut implanter dans une âme des vertus infuses et les faire grandir jusqu'à une haute perfection, là où il n'y a point ou presque point de vertus acquises.

Nous pouvons rencontrer de saintes âmes qui possèdent la plus

[118] FESTUGIÈRE, *Le Sage et le Saint,* dans *La Vie intellectuelle,* 25 mars 1934, p. 405.

haute sainteté avec une charité éminente et des vertus morales infuses les plus consommées, et cependant elles ne peuvent anéantir des tendances et des impulsions qui leur causent de grandes difficultés. La nature ne veut pas se soumettre aux exigences divines. Mais ce sont des exceptions. *Normalement* la sainteté repose sur l'honnêteté naturelle [119].

La stabilité de l'homme intérieur peut se considérer sous deux points de vue: du côté de Dieu et du côté de l'homme. De son côté, Dieu donne toutes les garanties voulues. En effet, les énergies surnaturelles qu'il infuse dans l'âme peuvent être aussi fortes et aussi souveraines chez le pécheur nouvellement converti que chez le juste qui n'a pas connu le mal. Ce sont la même grâce sanctifiante et les mêmes vertus infuses. Mais du côté du sujet, quelle différence! Les vertus infuses fourniront toutes les possibilités et les facilités *intrinsèques,* mais non pas les facilités *extrinsèques,* en ce sens qu'elles n'éloigneront pas les obstacles venant de la nature et ne les corrigeront pas. Cela est la part du travail humain. Ces obstacles font que l'homme est frappé d'une particulière faiblesse. « Mais voici que leur vient (aux principes surnaturels) de nous-mêmes, et non plus de Dieu, une singulière précarité. La Charité met en nous l'amour qui répond à l'amour de Dieu et qui lui répond par le choix libre et la prédilection spontanée. Or, notre cœur, même excité par la grâce, reste notre cœur d'homme, oscillant et faible, capricieux et changeant. La loi de Dieu s'offre comme le programme dont l'exécution doit prouver notre amour. Et il y a d'autres lois qui, à l'intérieur de nous, s'insurgent: nos orgueils se rebiffent, nos égoïsmes se renfrognent, nos sensualités jettent leurs pullulantes tentations. La longanimité de Dieu est grande et sa libéralité magnifique. Son amitié est patiente devant nos tiédeurs et nos langueurs. Les péchés véniels que nos faiblesses accumulent ne compromettent pas encore la sécurité de notre union à Dieu, ni la continuation de ses dons: nous négligeons, nous sommes indélicats, mais notre amitié persévère; nous ne trahissons pas encore [120] . . . »

[119] « Si consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem; sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus. Quid ad attingendum medium virtutis quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius; vel propter majorem assuetudinem vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis aut etiam propter majus gratiæ donum » I-II, q. 66, a. 1. Cf. *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 8; *De Virt. Card.*, q. 1, a. 2 ad. 1.

[120] D. NOBLE, O. P., *La Conscience morale*, p. 246; cf. II-II, q. 24, a. 10.

Si l'homme intérieur, par l'infusion des principes surnaturels, peut agir divinement, cependant combien souvent il *risque* de faire naufrage précisément à cause des oscillations qui lui viennent de ses égoïsmes, de ses cupidités et de ses orgueils indomptés! Ces impulsions inférieures cherchent toujours leur vengeance quand elles se sentent refoulées à l'arrière-plan.

Nous savons que toutes nos passions inclinant au mal ne sont pas totalement enlevées ni par les vertus acquises ni par les vertus infuses, à moins que Dieu ne le fasse par miracle. C'est un fait, la lutte entre la chair et l'esprit demeure toujours en l'homme [121]. Mais le travail des vertus acquises et des vertus infuses consistera à les contenir de telle sorte qu'elles ne dépasseront pas la mesure voulue. Chaque catégorie de ces vertus a son rôle propre dans le perfectionnement de la vie morale. « Dans ce travail de pénétration et de modération des passions, la vertu acquise prévaut sur un point, et, sur un autre, la vertu infuse. La vertu acquise a l'avantage *de moins ressentir* la lutte en question. C'est un avantage que ce genre de vertu tient de son origine et de sa formation en nous. Comme l'on n'a pu s'accoutumer à cette vertu que par des actes répétés, il en résulte qu'on a déjà perdu pour autant l'habitude d'obéir aux passions et acquis celle d'y résister, d'où il suit qu'on en sent moins vivement les attaques. Mais l'avantage offert par la vertu infuse est que, si les passions peuvent bien être encore vivement ressenties, *leur domination devient* cependant, grâce à la vertu, *absolument nulle*: la vertu infuse fait qu'on n'obéit plus en aucune façon aux concupiscences du péché. De plus, elle obtient son effet d'une manière infaillible tant qu'elle est là présente et agissante, tandis que la vertu acquise manque le sien parfois, comme les autres inclinations qui ne sont que naturelles [122]. » Voilà l'entr'aide entre les vertus acquises et les vertus infuses. Dans le travail *un* de notre perfectionnement, dans la maîtrise de nos appétits et de nos opérations, les deux activités concourent chacune à sa manière, mais ensemble. Distinctes dans leur origine, ces vertus acquises et infuses se compensent dans le terme de leur travail par une influence réciproque. En d'autres mots, la

[121] II *Cor.*, 12, 7-10; *Gal.*, 5, 17: « Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, hæc enim sibi invicem adversantur ut non quæcumque vultis, illa faciatis. »

[122] *De Virt. in Comm.*, q.1, a. 10 ad. 14. (traduction de R. Bernard, O. P.).

vertu infuse fournira tous les avantages *intrinsèques* de notre avancement moral total, tandis que la vertu acquise multipliera les facilités *extrinsèques* [123]. La stabilité morale du chrétien viendra *directement* de la vertu infuse, car dès que je suis enrichi du don de la charité, aussitôt mon âme est envahie par le magnifique cortège des vertus morales infuses. Mais cette stabilité viendra *indirectement* de la vertu acquise qui a pour rôle de modérer toutes nos passions humaines [124].

Ceci nous amène à cette conclusion que si les vertus acquises et les vertus infuses peuvent se séparer en théorie, *elles ne peuvent l'être en pratique,* car l'homme est un dans son agir et ne peut viser en même temps deux fins. S'il est vrai que le fondement de la perfection et la force intrinsèque de la valeur morale du chrétien viennent de la grâce et de ses vertus infuses, la facilité avec laquelle il posera ses actes de vertu résultera de la vertu acquise. Il ne faut pas en douter. L'expérience est là pour témoigner. Nous n'avons qu'à faire l'étude psychologique d'un pécheur endurci nouvellement converti et d'un chrétien qui n'a eu que le malheur de commettre un seul péché mortel. « Dès les débuts de son retour à la vie morale surnaturelle, le néo-converti devra se résigner au douloureux conflit entre ses résolutions pourtant fermes et le continuel tiraillement de ses passions. On ne s'improvise pas vertueux. La grâce de Dieu peut briser tout obstacle; mais si elle s'insinue dans notre liberté et l'applique au bien, c'est en lui laissant fournir — rançon des fautes passées — le laborieux courage qui doit maintenant interdire des satisfactions jusqu'alors caressées et depuis longtemps habituées à faire admettre leurs exigences [125]. Tout autre sera l'état d'âme du vertueux dont la vie

[123] Le Père Garrigou-Lagrange, O. P., à ce sujet, apporte une belle comparaison: « Elles (les vertus acquises et infuses) s'exercent *simultanément,* de telle sorte que la vertu acquise est *subordonnée* à la vertu infuse, comme une disposition favorable. Ainsi, dans un autre domaine, chez l'artiste qui joue de la harpe ou du piano, l'agilité des doigts, acquise par la répétition des actes, favorise l'exercice de l'art musical qui est non pas dans les doigts, mais dans l'intelligence de l'artiste. Si, par suite de paralysie, il perd toute agilité des doigts, il ne peut plus exercer son art, à cause d'un obstacle intrinsèque. Son art pourtant reste en son intelligence pratique, comme on le voit chez un musicien de génie frappé de paralysie. Normalement il doit y avoir deux fonctions subordonnées qui s'exercent ensemble. Il en est de même pour la vertu acquise et la vertu infuse de même nom. (GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Les vertus morales et la vie intérieure,* dans *La Vie Spirituelle,* 41 (1934), p. 233).

[124] « Cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitæ contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusæ quæ habet oppositionem ad peccatum ex parte illa quæ est offensa Dei. Unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitas vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur et etiam diminuantur » (IV *Sent.,* D. 14, q. 2, a. 2 ad. 4).

[125] *De Virt. Card.,* q. 1, a. 2, ad. 2

morale, suffisamment équilibrée par de longues habitudes et une charité surnaturelle fidèlement entretenue, a pourtant connu le malheur d'un péché grave. La tentation l'a ensorcelé et il s'est avili dans la faute. Mais la protestation ne tarde pas à s'élever: toutes les voix des vertus passées font gronder le remords dans la conscience et excitent en elle un impatient désir de retrouver l'amitié divine [126]. »

Ainsi en tout chrétien qui tend efficacement à sa perfection, les vertus acquises et les vertus infuses s'appelient, comme l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Le chrétien complet est « étoffé » de ces deux activités qui se compénètrent dans le sujet tout en demeurant spécifiquement et infiniment distinctes.

Mais toujours il faut se rappeler que pour tout chrétien, en raison de sa vocation au surnaturel, la vertu acquise est *au service* de la vertu infuse, que la règle de vie ne doit pas venir de la raison *seule*, mais de la raison *éclairée par la foi*. Il a une fin naturelle, mais elle est subordonnée à la fin surnaturelle, et c'est celle-ci qu'il doit viser et atteindre. Tout sera réglé au point de vue divin. La raison sera assez raisonnable pour se soumettre aux dictées de la foi. Dans cette harmonieuse subordination, l'homme atteindra sa perfection tant au point de vue humain qu'au point de vue surnaturel et divin. Alors nous pourrons dire que le chrétien est ce qu'il doit être: il est dans l'ordre.

René DENIS,
prêtre.

---

[126] H.-D. NOBLE, O. P., *La Conscience morale*, p. 268. Cf. *De Virt. in Comm.*, q. 1, a. 10 ad 11; J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, p. 51; *Science et Sagesse*, p. 346 et suivantes.

Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

Section philosophique

(Séance du 26 octobre 1941)

LE SUJET DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Le révérend Père Sylvio Ducharme, O. M. I., professeur de métaphysique à la faculté de philosophie de l'Université, présente les notes suivantes.

I. — Habitus supérieur de la raison humaine dans l'état d'union de l'âme et du corps, la métaphysique a pour sujet spécificateur l'*être en tant qu'être*. Ceci est communément admis en philosophie scolastique. Il est pourtant possible de rencontrer des interprétations diverses de la formule « être en tant qu'être », ou tout au moins des manières différentes de s'exprimer à son propos. — On peut l'entendre au sens de la *raison même d'être* en ce qu'elle a de plus pur, en son signifié le plus formel. Ainsi l'être est immédiatement applicable à tout ce qui est; il convient à tout être, et souverainement à Dieu (par exemple, *Contra Gentes*, I, c. 72). Il n'implique donc pas d'être causé par un autre, car il s'ensuivrait que tout être devrait être causé, ce qui est faux de Dieu (par exemple, *Contra Gentes*, II, c. 52). — Mais on peut comprendre autrement la formule en question. « Être en tant qu'être » peut signifier aussi l'être *pour autant qu'il est en acte dans la nature des choses*. En ce sens, il se divise en dix prédicaments (par exemple, *Quodlibet* 9, a. 3) et implique d'être causé; Dieu en est la cause (par exemple, *De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 4).

II. — La métaphysique qui considère la raison d'être absolument, alors que les autres sciences ne l'atteignent que sous une certaine détermination (*In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2; *In IV Met.*, lect. 1, ed. Cathala, n. 532), et qui est en même temps un habitus naturel de l'esprit humain, a-t-elle comme sujet propre l'être en tant qu'être pris au premier sens ou au second? — Dans son commentaire *In Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, saint Thomas affirme que c'est l'être en tant qu'être qui a Dieu pour principe, pour cause. Il semble donc que ce soit l'être qui implique d'être causé, tel que compris au second sens. — Pour désigner le sujet propre de la métaphysique, saint Thomas se sert aussi de l'expression *ens commune* (*In Met.*, *Proœmium*). Cet être commun, il a Dieu comme cause (*ibid.*), c'est l'être commun aux dix prédicaments (*In VIII Met.*, lect. 1, n. 1682). C'est donc tout simplement une autre formule pour désigner l'être

en tant qu'être que nous venons de reconnaître comme sujet de la métaphysique. D'ailleurs le saint docteur emploie dans une même phrase les deux expressions indifféremment (*In VI Met.*, lect. 1, n. 1170).

Lorsqu'il précise, en s'inspirant d'Avicenne, comment un tel sujet demeure tout à fait immatériel, il répond que c'est parce qu'il peut être sans matière, bien qu'on le trouve dans la matière (*In VI Met.*, lect. 1, n. 1165; *In Boet. De Trin.*, q. 5 a. 4).

III. — Ces affirmations s'expliquent, semble-t-il, si on admet que le sujet de la métaphysique est l'être commun aux dix prédicaments pris comme tel, sans précision ultérieure. Ce n'est donc pas l'être commun aux dix prédicaments en tant qu'être, tel qu'entendu au premier sens; ni l'*ens commune* en tant que commun aux dix prédicaments, mais bien l'*ens commune* pris comme tel impliquant d'être causé par un autre et gardant en même temps sa similitude de proportion avec les êtres supérieurs. Cette similitude permettra de reconnaître que sa cause est être, qu'elle est l'Être; pourvu que la connaissance analogique qu'on a de lui s'effectue selon les voies de causalité, d'éminence et de *rémotion*.

La connaissance par analogie que nous avons de Dieu se trouve donc être une confirmation de la conclusion à laquelle nous sommes arrivé! C'est par les similitudes des créatures à Dieu et non par quelque chose qui serait commun aux deux que nous connaissons Dieu. Ces similitudes, effets de Dieu, bien qu'étant de l'ordre de l'immatérialité métaphysique ne peuvent nous faire atteindre Dieu que par les trois voies susdites.

IV. — La nature de notre connaissance, celle de notre connaissance de Dieu en particulier, nous fait donc admettre comme sujet spécificateur de la métaphysique l'être en tant qu'être, être commun aux dix prédicaments, ainsi que, croyons-nous, saint Thomas l'a enseigné.

DISCUSSION.

R. P. A. DESNOYERS, O. M. I. — Comment dans votre position atteignez-vous Dieu en métaphysique? Est-ce par la pénétration de l'être saisi comme créé, ou bien par raisonnement et démonstration? L'opinion qui veut que ce soit par simple saisie jouit actuellement d'un regain de popularité; que soutenez-vous sur ce point?

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — C'est par voie de raisonnement que nous arrivons à Dieu en métaphysique. Notre connaissance de l'existence de Dieu est le fruit d'une démonstration. Celle-ci exige cependant qu'elle soit animée par l'intuition initiale de l'être.

R. P. R. TRUDEL, O. M. I. — Si j'ai bien compris votre argumentation, elle tend à montrer qu'il faut poser une distinction entre l'être pris au sens de « raison même d'être », c'est-à-dire dans son signifié le plus formel, et « l'être commun pris comme tel impliquant d'être causé et gardant en même temps sa similitude de proportion avec les êtres supérieurs ». S'il y a véritablement une distinction entre ces deux notions, et étant admis que la métaphysique a comme sujet la seconde, je ne vois pas comment nous pourrions atteindre Dieu en théodicée. En effet, le *medium demonstrationis*, en l'occurrence, le principe de causalité, doit être sous le même *lumen* que tous les êtres qu'il nous permet d'atteindre. Si donc la notion d'être comme sujet de la métaphysique n'est pas prise dans son signifié le plus formel et ne convient pas à Dieu, le terme de notre démonstration pourra bien être un premier moteur d'ordre créé lui-même, une intelligence séparée, ou l'âme du monde, mais nullement une cause absolument première incréée.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Évidemment, je crois que la position que j'ai adoptée peut efficacement nous conduire à établir l'existence de Dieu par voie de causalité. C'est même précisément pour l'assurer qu'on doit, il me semble, la soutenir. Si, en effet, c'était comme être, au sens précis où *être* est immédiatement applicable à Dieu, qu'on étudiait le monde sensible en métaphysique, comment une démonstration de l'existence de Dieu par voie de causalité pourrait-elle s'amorcer? L'unité analogique de la notion d'être applicable à Dieu et au créé doit, ne l'oublions pas, être telle qu'elle n'implique pas dans sa compréhension la nécessité d'être causé.

Remarquons bien que ce n'est pas plus par un *lumen* commun au créé et à Dieu que par le *lumen* propre à Dieu que nous atteignons la cause première en métaphysique. C'est par l'intelligibilité du créé, qui est être, et être composé d'essence et d'existence, que nous arrivons à saisir la nécessité et l'existence d'une réalité, dont l'essence est d'exister. Je crois que si nous étudions l'être commun aux dix prédicaments, tel quel, c'est-à-dire sans précision ultérieure, sans *réduplication*, nous sommes conduits à admettre que sa cause n'est rien moins que l'Être même. Ce n'est, en effet, ni l'*ens commune en tant qu'*être ni *en tant que* commun aux dix prédicaments qui est le sujet de la métaphysique, mais l'être commun aux dix prédicaments en son signifié total, impliquant ce qui lui est propre, exclusif, sans exclure toutefois la similitude de proportion à l'*esse* qu'il a en commun avec les autres êtres.

R. P. J. PEGHAIRE, C. S. Sp. — Sur l'objet de la métaphysique tel que présenté par le R. P. Ducharme, je fais miennes les difficultés apportées par le R. P. Trudel. Je désire insister de plus sur ce fait que si d'une part l'être, objet de la métaphysique, est l'être des créatures, *ens commune*, en tant que causé, et si d'autre part l'étude de Dieu fait partie de la métaphysique, l'on ne voit pas comment sauvegarder l'analogie de l'être; car alors il n'y aurait plus, semble-t-il, possibilité de garder pour Dieu et le monde des prédicaments une *notio entis* formellement identique, bien que réalisée selon des modes différents.

Aussi, je préfère dire que l'objet de la métaphysique, c'est l'être ou plutôt la *ratio entis*, en son signifié le plus formel. En effet, quand il pose le problème du monde mobile où il vit, l'homme constate que ces *entia mobilia* (cosmologie), pas plus que l'homme lui-même dans son corps ou dans son âme (psychologie), ne peuvent s'expliquer sans un Dieu dont il parvient à constater que l'existence constitue l'essence (théologie naturelle). Il ne peut pas alors ne pas observer que Dieu, *ens imparticipatum*, fait participer son essence aux créatures; donc qu'il y a entre le Créateur et la créature, une *notio entis* formellement identique dans l'un et l'autre. Cette *notio entis*, trouvée après l'étude de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie naturelle, dont on la dégage, constitue l'objet formel de la métaphysique générale qui doit venir ainsi en dernier lieu dans la recherche philosophique de la nature de l'univers.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Je rappelle que ce n'est pas l'*ens commune en tant que causé* qui est le sujet de la métaphysique, mais l'*ens commune* sans réduplication. Cette notion d'être garde son caractère analogique. Je ne crois pourtant pas que, pour ce faire, elle ait lieu d'être « formellement identique, bien que réalisée selon des modes différents », en Dieu et dans les êtres prédicamentaux. Le concept d'être a une certaine unité, on ne doit pas l'atténuer: il faut tout de même ne pas oublier que ce n'est pas une unité parfaite, absolue. L'unité du concept d'être est relative, puisqu'elle est faite de la similitude des rapports que les êtres entretiennent à l'égard de leur existence respective.

R. P. A. CARON, O. M. I. — Il me semble, mon révérend Père, que votre thèse conduit à des conclusions extrêmement sérieuses du point de vue doctrinal.

Ou bien le concept d'être, qu'on abstrait de la nature sensible, s'applique analogiquement à Dieu et aux créatures, ou bien il diffère du concept analogique à Dieu et aux créatures.

Dans le premier cas, il n'existe pas de distinction formelle entre votre thèse et la doctrine communément enseignée. Bien qu'on ignore, avant de faire la théodicée, la plénitude du concept d'être, en soi et objectivement cette notion transcendante n'en est pas moins applicable à Dieu et au créé.

Dans le second cas, votre concept d'être n'est plus analogique, mais il est équivoque et conséquemment Dieu devient inconnaissable pour nous. C'est par la thèse de l'analogie de l'être que saint Thomas échappe à l'agnosticisme de Maïmonide, fondé sur l'équivocité de la notion d'être.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — En affirmant que c'est l'être commun aux dix prédicaments qui est le sujet de la métaphysique, je n'ai pas la prétention de rompre avec la tradition doctrinale thomiste; bien au contraire, je suis convaincu de reproduire fidèlement la pensée du Docteur angélique, principe même de cette tradition. Ce faisant, j'espère être conduit à des conséquences sérieuses, mais non pas dangereuses. Il ne s'agit pas, en effet, de mettre en doute le fait que nous ayons une notion d'être analogique applicable à Dieu; la question, c'est de savoir si c'est bien cette notion-là qui est le sujet de la métaphysique. Or, je crois que ce n'est pas la notion d'être prise en elle-même, mais bien l'être réalisé dans un de ses analogués (le créé sensible) qui est sujet de la métaphysique. Du fait de sa réalisation dans un de ses analogués, la notion analogique d'être ne devient pas équivoque. Le concept représentant cet analogué garde toujours en son signifié total la similitude de proportion qu'il maintient avec les autres êtres. Aussi, une fois que la voie de négation a purifié ce concept de ce qu'il implique d'imperfection comme signifiant le créé, il devient applicable à Dieu, grâce à la proportionnalité qu'il a toujours.

R. P. R. TRUDEL, O. M. I. — Il me semble que votre opinion est moins une solution métaphysique du problème qu'une explication psychologique ou génétique de la notion d'être. Il est entendu qu'au début de la métaphysique nous ne savons pas encore que Dieu est, mais est-ce une raison pour affirmer que le *lumen metaphysicum* n'est pas la notion d'être prise en son signifié le plus formel? S'il nous est vraiment possible d'avoir cette notion au début même de la métaphysique, je ne vois aucune objection à la lui donner comme sujet, et j'en vois beaucoup, au contraire, à la lui refuser. Si au cours du développement de la métaphysique la notion d'être peut se modifier, ce ne peut être qu'en extension et non en compréhension, car le sujet d'une science implique une fixité dans son signifié formel, et la métaphysique étant la science la plus haute doit avoir une notion qui nous permette d'affirmer que Dieu est.

Je crois donc qu'au début de la métaphysique nous pouvons déjà être en possession de la notion d'être prise en son signifié formel. Alors nous ne savons pas que Dieu existe, nous ne savons pas que cette notion peut s'appliquer à autre chose qu'aux dix prédicaments d'où nous l'avons tirée, mais c'est elle qui nous permettra de passer des créatures à Dieu. Ainsi, il y aurait lieu de distinguer entre le point de départ de la preuve de l'existence de Dieu, et son *medium demonstrationis*. Le point de départ, c'est l'être des créatures, l'*ens creatum;* le *medium demonstrationis*, de même ordre que le sujet de la métaphysique, sera la notion d'être prise en son sens le plus formel, et intégré dans le principe de causalité. Le terme de la démonstration pourra être alors la cause

première incréée dont nous pourrons affirmer l'existence dans son sens le plus fort en vertu de l'analogie complète de proportionnalité incluant celle de proportion. Ainsi, au terme de la métaphysique, notre sujet n'aura pas été modifié dans sa raison formelle, mais uniquement dans son application éminentielle à Dieu, comme cause de l'être créé.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Je crois pouvoir affirmer que, dans la position que j'ai adoptée, l'être commun aux dix prédicaments est non seulement le point de départ, mais le sujet de la métaphysique, et qu'il n'y a pas lieu d'en modifier la compréhension au cours de la métaphysique.

Notons d'abord que s'il importe de bien distinguer l'ordre ontologique de l'ordre psychologique, il n'en faut pas moins admettre une forte influence du psychologique quand il s'agit de concept humain et surtout de concept humain représentant le sujet d'une science psychologiquement adaptée à l'intelligence humaine dont elle est un habitus. La métaphysique ne nous fait pas poser des opérations intellectuelles qui se soustraient à l'objet formel de notre faculté intellective. L'objet formel de notre métaphysique ne peut pas s'établir en dehors de l'objet formel de notre intelligence humaine dans l'état d'union au corps. La métaphysique n'est qu'un habitus qui nous permet de poser une série d'actes intellectuels qui nous sont connaturels et donc spécifiés par ce qui ne peut être qu'une détermination de l'objet formel de notre intelligence. On peut atteindre, et on atteint de fait, autre chose que l'objet formel, mais c'est toujours et invariablement par lui qu'on atteint quoi que ce soit d'autre.

Ce n'est pas par une notion d'être, qui, bien que puisée originairement dans le monde sensible, n'implique rien de ce qui est propre au monde sensible, que nous atteignons Dieu, mais par l'être même du sensible. Ce n'est pas seulement par l'*ens e rebus sensibilibus,* mais par l'*ens rerum sensibilium* que nous atteignons tout en métaphysique, même la notion d'être applicable à Dieu; Dieu lui-même ne fait pas exception à cette règle. Si j'aboutis à une notion d'être applicable à Dieu, c'est à la lumière de l'être commun aux dix prédicaments que j'y parviens. Ce n'est pas à la lumière d'une notion prise dans les créatures, mais ne les signifiant pas plus qu'elle ne signifie Dieu, que j'atteins Dieu; c'est par l'intelligibilité propre de la forme même des effets de Dieu que je connais Dieu.

L'aspect d'attribution qui convient à l'analogie de l'être applicable à Dieu et au créé est *unius ad alterum* et non pas *duorum inter se relate ad tertium.* Dieu et la créature ne participent pas à l'être. C'est la créature qui participe à l'être divin. Nous ne pouvons alors, si nous ne connaissons pas les deux directement, que connaître l'un par l'autre formellement. Dans notre cas, c'est Dieu qui est connu par le créé. C'est pourquoi, non seulement la notion d'être est-elle analogique, mais elle ne nous fournit de Dieu qu'une connaissance par analogie, alors que c'est une connaissance dianoétique qu'elle nous donne du créé sensible.

C'est pourquoi enfin la voie de négation, qui intègre notre connaissance concrète de Dieu par analogie, non seulement corrige notre façon de parler de Dieu, mais purifie les concepts mêmes par lesquels formellement nous atteignons Dieu.

R P. G. CLOUTIER, O. M. I. — Vous soutenez que le sujet de la métaphysique, c'est l'être en tant qu'être, l'être commun aux dix prédicaments, mais non pas l'être qui se dit de Dieu et des créatures.

Saint Thomas, au XIIe livre des *Métaphysiques* (n°s 2424 et suiv.), semble montrer que Dieu n'est pas exclus du sujet de la métaphysique. « *Postquam ostendit quod consideratio philosophi principaliter de substantiis est, hic incipit de substantiis determinare* [. . .]. *In prima dividit substantiam. In secunda de partibus divisionis determi-*

nat [. . .]. *Dicit ergo quod tres sunt substantiæ* »: *sensibiles corruptibiles* (nº 2424), *sensibiles sempiternæ* (nº 2425), *immobiles* (nº 2426); au nº 2518, il place le *primum movens* parmi ces dernières.

Plus loin, il ajoute: *Naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus inquantum sunt in actu et in motu. Et ideo tam de his etiam quam de substantiis immobilibus considerat hæc scientia* (*metaphysica*), *inquantum communicant in hoc quod sunt entia et substantiæ* (*Met.*, XII, nº 2427).

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — L'usage d'un commentaire médiéval est toujours d'un maniement délicat. C'est particulièrement vrai du commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques* d'Aristote. La critique a établi que ce que nous possédons actuellement sous le titre de métaphysique d'Aristote est, en fait, un assemblage sans ordre de plusieurs ouvrages: introductions à la philosophie en général et à la métaphysique, lexique philosophique, ensemble qui pourrait être considéré comme une métaphysique, etc. Ces ouvrages ont été composés à des dates différentes. Quelques-uns ne sont que des notes recueillies par des élèves. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les imprécisions et les oppositions au moins apparentes qu'on y découvre. Or, on sait que la pensée d'Aristote sur le sujet de la métaphysique est précisément un des points où on remarque un flottement considérable. Saint Thomas, qui semble bien avoir considéré la métaphysique d'Aristote comme un ouvrage, s'en tire comme il peut dans son commentaire.

C'est pourquoi, il me semble que sur le point précis qui nous occupe, le texte du *Proœmium*, placé par saint Thomas en tête de son commentaire, doit être considéré comme possédant une valeur unique dans la détermination de sa pensée. Là, il parle certainement en son nom, clairement, sans la complication qu'impose parfois un texte qu'on doit commenter. Or, dans ce *Proœmium*, saint Thomas nous dit explicitement que la métaphysique traite de Dieu et des substances séparées, mais non pas comme de son sujet. Seul l'*ens commune* est son sujet. Elle traite de Dieu et des substances séparées, non comme de son sujet, mais comme des causes de son sujet.

Quant au texte que vous apportez (lect. 2), il ne dit pas que Dieu est le *tertium genus*, ni qu'il en fait partie. La seule précision apportée, c'est que les platoniciens le divisent en deux: idées et êtres mathématiques, alors que les pythagoriciens n'y voient qu'êtres mathématiques. On ajoute qu'une science autre que la philosophie de la nature considère les substances sensibles et celles du *tertium genus* pour autant qu'elles sont êtres et substances. Le texte de la leçon 6 (nº 2518), auquel vous référez, a trait au moteur immobile qui *est sempiternum et non motum*, qui est le premier être, dont la substance est l'acte, mais saint Thomas ne dit pas qu'il entre dans le *tertium genus* comme sujet partiel.

R. P. G. CLOUTIER, O. M. I. — Votre position suppose que selon saint Thomas, Dieu n'est pas sujet de science philosophique. Saint Thomas semble tenir une position différente (*De Trin.*, q. 2, a. 2 ad 3): *Partes subjecti in scientia non solum sunt intelligendæ partes subjectivæ vel integrales, sed partes subjecti sunt omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cum omnia hujusmodi non tractentur in conscientia* [= *scientia?*], *nisi inquantum habent ad subjectum ordinari: passiones etiam dicuntur quæcumque de aliquo probari possunt, sive negationes, sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis* naturaliter notis, *et ex principiis fidei.*

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Il serait bien étonnant que saint Thomas se contredise à trois questions de distance, et y eût-il imprécision, je crois que c'est l'en-

droit où il traite du problème *ex professo* qui doit nous livrer le plus exactement sa pensée de préférence à une réponse à un argument. Or, dans le même commentaire, q. 5, a. 4, saint Thomas enseigne que Dieu et les anges peuvent être considérés comme *res quædam* ou comme principes de toutes choses, et que *hujusmodi res divinæ* non *tractantur a philosophis*, nisi prout sunt rerum omnium principia: *et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa quæ sunt communia omnibus entibus, quæ habet subjectum ens inquantum est ens.* La métaphysique traite de Dieu *non tamquam subjectum scientiæ, sed tamquam principium subjecti.* Seule la théologie, prenant source dans la Révélation, a Dieu comme sujet.

Le texte que vous citez est d'un article intitulé: *Utrum de divinis* quæ fidei subsunt, *possit esse scientia.* Il y est donc question de la théologie qui, dans la partie communément désignée *de præambulis fidei*, prouve *multa de Deo . . . ex principiis naturaliter notis.* D'ailleurs, par l'énumération faite de ce qui peut être partie du sujet, on aura reconnu en celui-ci ce que les scolastiques postérieurs désigneront du nom d'objet matériel (tout ce qui entre dans la science) plutôt que le sujet spécificateur. Autrement l'opposition entre sujet spécificateur et cause du sujet posée par saint Thomas n'aurait plus de sens. Si donc par sujet on entend tout ce qui est considéré dans une science, il n'y a aucune difficulté à admettre que Dieu est partie du sujet de la métaphysique, puisqu'elle en traite comme de la cause de son sujet proprement dit.

R. P. A. CARON, O. M. I. — S'il en est ainsi, quelle distinction mettez-vous entre le concept d'être, sujet de la métaphysique, et le concept d'être applicable à Dieu et aux créatures?

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Le concept de l'être, sujet de la métaphysique, implique d'être causé par Dieu. Le concept d'être applicable à Dieu et aux créatures n'implique pas en sa compréhension d'être causé par Dieu. En effet, il est trop clair que s'il l'impliquait, il ne pourrait être appliqué à Dieu.

Pour rassurer peut-être ceux que la position que j'ai adoptée pourrait alarmer, je tiens à dire que c'est précisément celle que soutient M. Maritain. On lit, par exemple, dans les *Degrés du Savoir*, ch. 5, p. 433, note 2: « Le *sujet* de la métaphysique est l'analogue être considéré dans les analogués inférieurs où nous l'appréhendons de fait, l'être créé et matériel commun aux dix prédicaments . . . Mais la même science qui a telle sorte de choses pour *sujet* porte aussi sur les *causes* de cette sorte de choses. C'est pourquoi, la métaphysique débouche sur ce qu'on appelle ici le transintelligible (pour nous), c'est-à-dire les analogués supérieurs de l'être. » Puis il cite en partie le texte du *Proœmium* du commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques.*

Chronique de philosophie

Leonora Cohen ROSENFIELD. *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal soul in French Letters from Descartes to La Mettrie.* New York, Oxford University Press. 1941. In-8, XXVIII-353 pages.

David BIDNEY, Ph. D. *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logic of Ideas.* New Haven, Yale University Press, 1940. In-8, XVI-454 pages.

Qu'il y ait un lien très étroit entre le rationalisme du XVIIe siècle et le matérialisme du XVIIIe, la chose n'est guère douteuse. Descartes ayant habitué son siècle à ne voir dans les formes substantielles et les qualités sensibles qu'un produit de l'imagination médiévale, ses successeurs ne sauront à leur tour résister à la tentation de retrouver dans la pensée cartésienne séparée de l'étendue un simple dérivatif de ces mêmes formes et qualités. C'est au nom de la raison critique que Descartes a condamné la métaphysique aristotélicienne, c'est au nom de cette même raison que le matérialisme rejettera toute réalité qui dépasse l'expérience concrète. Il y a là comme le développement logique d'un même principe qui ne pouvait s'arrêter à mi-chemin.

Cette continuité de la pensée moderne, Mme Rosenfield l'a très bien aperçue; si elle n'a pas osé la juger, du moins en a-t-elle saisi toute l'importance, s'attaquant à un des points les plus caractéristiques de cette évolution, la théorie des bêtes-machines. Ce fut là en effet la doctrine la plus singulière et la plus significative de toute la métaphysique cartésienne, car elle impliquait la remise en question de la plupart des grandes thèses traditionnelles. L'auteur a très bien montré comme cette théorie devait être lourde de conséquences le jour où serait aperçue l'illusion cartésienne de saisir dans une intuition pure le *cogito* délesté de toute attache au sensible. Descartes ayant désolidarisé l'homme de la matière se trouvera par contre-coup l'ancêtre de La Mettrie enseignant l'homme-machine.

D'une main patiente l'auteur a dépouillé les vieux documents qui laissent percevoir tout l'engouement que devait susciter cette nouveauté non seulement chez les philosophes, mais chez les littérateurs et les gens du monde; la philosophie cartésienne devait en effet compter bien des admirateurs, qui, sans en saisir toujours la signification exacte, y verront des théories à la mode que toute personne cultivée doit connaître. Les précieuses ridicules admirent les mondes tombants tandis que d'autres jettent un regard triste, mais résigné, sur ces pauvres bêtes qu'on a dépouillées de leur âme. Il se produira des réactions inévitables et Descartes rencontrera des contradicteurs même parmi les gens de sa maison: au retour des oiseaux, sa nièce Catherine ne pourra retenir sa muse et s'écriera avec transport que, n'en déplaise à son oncle, elle continuera toujours à croire que la fauvette a du jugement!

Vingt-six pages seulement sont consacrées à l'exposé de Descartes; nous l'aurions aimé plus ferme, mettant mieux en lumière les rapports qui existent entre cette théorie

et les fondements de la métaphysique. Il y a là en effet un problème très aigu au point de vue historique, et l'on peut se demander si l'auteur en a saisi véritablement le sens. Mme Rosenfield nous dit très bien qu'avant 1630 Descartes possédait déjà, mais d'une façon embryonnaire, la solution qu'il apportera au problème de l'âme des bêtes lorsqu'il fondera sa synthèse sur le dualisme de la pensée et de l'étendue; mais ce dualisme lui-même ou, d'une façon plus restreinte encore, ce rejet des formes substantielles qu'il implique, d'où dérive-t-il? de la physique ou de la métaphysique? c'est ce que nous ne voyons pas très bien. Et pourtant il importait de le souligner dans un ouvrage où il s'agissait avant tout de montrer l'évolution par laquelle devait passer cette doctrine pour aboutir au matérialisme de La Mettrie privant l'homme lui-même de tout principe vital.

L'ouvrage de M. Bidney est autrement impressionnant. Il s'efforce de découvrir le véritable sens du spinozisme dans un domaine souvent délaissé de l'*Éthique*, celui des passions et de la vie morale, envisagé surtout sous l'aspect pychologique.

M. Bidney croit d'abord trouver chez Spinoza le germe de la psychologie moderne. Sur ce point il ne peut y avoir de difficulté si l'on entend par là le déterminisme qui stérilise complètement toute recherche psychologique. Le divorce brutal imposé à l'âme et au corps par la négation des formes substantielles devait conduire nécessairement au mécanisme. Si Descartes put lui-même insister avec tant de force sur le jeu des passions dans le développement de la vie humaine, c'est que, restaurant dans les rapports de la matière au *cogito* le finalisme qu'il avait banni de la physique, il réintégrait candidement ces entités mystérieuses de la scolastique qu'il avait publiquement mises à la porte. Spinoza au contraire, débutant par le parallélisme intégral de la pensée et de l'étendue, brisera tous les liens qui semblaient unir l'âme et le corps, et l'esprit lui-même ne sera plus qu'un automate spirituel soumis au déterminisme le plus complet. C'est le grand thème qui revient sans cesse dans l'ouvrage de M. Bidney: l'apport véritable du spinozisme fut de construire une psychologie qui traiterait l'esprit comme Descartes avait traité le corps, de là sa profonde et durable influence dans l'histoire de la pensée.

Ce thème n'est cependant qu'un point de départ, une idée maîtresse en quelque sorte qui s'épanouit en une thèse qui ne manque pas d'envergure. M. Bidney soutient en effet que la psychologie et l'éthique de Spinoza, loin de présenter cette harmonie et cette consistance que l'on devrait attendre de la méthode mathématique, ne sont en somme qu'un tissu de contradictions et d'illogismes nés surtout d'un vain effort de concilier deux philosophies opposées, le finalisme du moyen âge et le mécanisme de la Renaissance. Il y a dans cette assertion une critique directe du spinozisme en même temps qu'une affirmation nous disant la cause d'un lamentable échec.

Considérons d'abord le premier aspect, c'est sans doute le plus original et le mieux étudié. L'auteur n'est évidemment pas le premier à découvrir quelque fissure dans l'enchaînement de l'*Éthique*, car déjà au siècle dernier, en Allemagne surtout, apparaissaient de nombreuses études manifestant tous les vices de méthode et, en même temps toutes les obscurités du philosophe-géomètre. Mais ici nous sommes en face d'une critique qui s'arrête patiemment à tous les théorèmes fondamentaux pour en déceler les incohérences. Suivant l'expression même de l'auteur, le perpétuel refrain que l'on voit se répéter avec une force toujours croissante, c'est que sans cesse dans l'œuvre de Spinoza percent les tiraillements d'une pensée qui n'a pas su parvenir à la cohérence la plus élémentaire, sa seule originalité consistant dans le mécanisme de l'esprit.

Nous n'étudierons pas tous les couplets qui provoquent ce refrain; M. Bidney s'est attaché à la tâche avec tant d'ardeur que pour donner une idée exacte de son travail il faudrait reprendre en sous-main tout le détail de son dur labeur. Signalons toute-

fois ce qui paraît bien être un vice de méthode. Au lieu de se servir du principe général qui veut que toutes les doctrines particulières d'un philosophe soient étudiées en fonction de l'intuition première qui leur sert de fondement, l'auteur semble se donner comme but de lancer les unes contre les autres toutes les assertions possibles pour les voir se heurter violemment dans un illogisme constant. On a souvent l'impression d'une coupure indûment pratiquée entre la psychologie et le panthéisme qui en raison de la méthode mathématique sont en fait inséparables. M. Bidney a eu l'ambition d'approfondir un domaine souvent négligé de l'*Éthique*, et c'était bien, mais dans sa prétention de faire de Spinoza le fondateur de la psychologie mécaniste, il a souvent laissé dans l'ombre les aspects qui aux yeux mêmes du philosophe devaient justifier ses assertions; il a oublié de dire surtout qu'il n'y a pas chez Spinoza de psychologie proprement dite au sens des modernes, et c'est là, semble-t-il, ce qui rend bien précaires les tentatives actuelles de ressusciter le solitaire de La Haye. Celui-ci insiste beaucoup sur les passions et la vie morale, mais c'est pour montrer qu'à ses yeux les problèmes sont mal posés et que la seule chose qui compte c'est la quiétude présente que doit nous donner l'assurance de n'être pas distincts de la Nature. Que dans cet effort pour déceler les illusions de la psychologie ne se rencontre pas la contradiction fondamentale qui existe entre toute philosophie de tendance idéaliste et les données mêmes du problème qu'on prétend résoudre, on ne peut que difficilement le soutenir, mais du fait, c'est toute la psychologie qui en tant que détachée de la métaphysique devient sans valeur.

La philosophie de Spinoza fut certainement une faillite. Est-ce à dire que la raison de son échec se trouve dans un effort de concilier la scolastique et la Renaissance? S'il est vrai que la plupart des assertions du philosophe doivent être jugées en fonction d'une intuition fondamentale, son système en tant que tel fut d'une originalité incontestable. Il est sans doute possible de rattacher l'une ou l'autre de ses théories à l'aristotélisme ou au cartésianisme, à ce dernier surtout qui lui offrait tout un cadre dans lequel il pouvait mouler son intuition panthéistique, mais de là à prouver qu'il y ait eu effort de conciliation entre deux tendances contradictoires, c'est tout autre chose. Lorsqu'on sait par ailleurs le peu d'estime que le philosophe témoigna à l'endroit de la scolastique qu'il combattit avec tant d'ardeur, il est bien difficile de voir en elle la grande responsable du manque de logique que l'on peut découvrir dans l'enchaînement des théorèmes.

Est-ce à dire que nous sous-estimons l'ouvrage de M. Bidney? Loin de là; l'épreuve devait être tentée de retrouver dans l'œuvre de Spinoza les différents courants qui ont pu s'y mêler, et l'auteur l'a fait avec un courage digne de tout éloge. Si nous croyons que l'originalité de Spinoza en sort intacte, c'est que la scolastique n'intervint que dans de pures formules qui en revêtant un sens nouveau serviront en même temps à masquer une philosophie par trop révolutionnaire. Nous croyons du reste que la forme géométrique donnée à la doctrine est quelque chose de bien illusoire, puisqu'en fait malgré ses protestations l'auteur de l'*Éthique* ne déduit rien, mais résorbe en Dieu tout ce qui aurait pu fonder une psychologie authentique.

* * *

Ralph Gilbert ROSS, Ph. D. *Scepticism and Dogma. A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, *Journal of Philosophy*, 1940. In-8, 160 pages. Price: $1.25.

The Philosophy of George Santayana. The Library of Living Philosophers, vol. II. Edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston and Chicago, Northwestern University, 1940. In-8, XVII-698 pages.

Édifier tout un système philosophique sur une tentative de doute est une aventure qui n'est pas nouvelle dans l'histoire de la pensée. Déjà Descartes nous a familiarisés avec ce point de départ si étrange et si contraire à nos habitudes dogmatiques. Mais tandis que le philosophe français mettait un frein aux exigences du scepticisme par la reconnaissance explicite de l'orientation de l'intelligence vers le vrai et l'admission des notions sans lesquelles la pensée ne peut fonctionner, d'autres, plus audacieux, déploieront tous leurs efforts pour réussir ce doute universel jugé d'abord impossible. La raison n'aura plus alors qu'un rôle de pantin se fabriquant les illusions dont il est victime, et la philosophie, si on la croit encore possible, ne pourra désormais survivre que par le dépassement de l'intelligence. Kant fut, comme on le sait, sur la voie qui mène à ces théories si en vogue aujourd'hui: la raison étant devenue impuissante à connaître autre chose que les apparences, les grandes vérités métaphysiques, Dieu, l'âme humaine et la liberté sortiront mystérieusement d'un impératif catégorique. Depuis, la philosophie n'ayant su trouver d'autre appui a dû chercher refuge dans le positivisme scientifique ou dans l'irrationalisme contemporain; les philosophies existentielles, celles au moins qui nous viennent de l'étranger, ne sont en somme que la manifestation de cette défiance à l'égard de l'intelligence qui avait trop ambitionné de traduire le monde en concepts rationnels.

Les ouvrages que nous voulons étudier présentent deux philosophes qui sont, pour ainsi dire, à la croisée des chemins qui, partant de l'idéalisme hégélien et du scepticisme de Kant, aboutiront à l'existentialisme: Bradley en Angleterre et Santayana aux États-Unis.

Scepticism and Dogma de M. Ross nous donne une idée très exacte quoiqu'un peu succincte de la philosophie de Bradley. On sait toute la vogue qu'eut, à la fin du siècle dernier, le mouvement de pensée issu de Hégel. En Angleterre particulièrement il donna lieu à une véritable renaissance qui allait faire sortir la philosophie de l'étroit matérialisme dans lequel elle menaçait de sombrer. Des noms comme Green, Bradley, Bosanquet et Haldane montrent bien qu'il y eut là toute une efflorescence qui allait imprégner profondément l'esprit anglo-saxon. On remarque sans doute que depuis la guerre maints écrivains ont tendance à atténuer la force de cette poussée d'origine allemande, mais nous croyons pour notre part qu'il y eut là plus qu'un événement fortuit et que l'esprit toujours un peu mystique de la brumeuse Angleterre avait de quoi sympathiser profondément avec le romantisme d'outre-Rhin.

Bradley fut sans contredit le plus important de ces néo-hégéliens qui s'attaquèrent avec vigueur à l'empirisme traditionnel. Comme le signale M. Ross, les principaux ouvrages du philosophe anglais constituent dans l'intention même de leur auteur une riposte directe aux différents aspects de l'empirisme: *The Principles of Logic* sont une réfutation complète du psychologisme courant, *Appearance and Reality* renverse, par la construction de l'Absolu, les prétentions extrêmes du scepticisme, les *Ethical Studies* s'abattent sans merci sur toutes les formes possibles de l'hédonisme (p. 76).

L'essentiel de la doctrine consiste dans une métaphysique de l'Absolu construite sur le scepticisme de l'apparence. M Ross a voulu démontrer que sur ce point il n'y eut guère de variations dans la pensée de Bradley en dépit des modifications que devaient apporter à la logique de 1882 les *Terminal Essays* de 1922. La raison fondamentale de cette homogénéité consisterait surtout dans une conception néo-hégélienne de la logique qui n'est plus une simple propédeutique à la philosophie, mais le développement d'une idée métaphysique préconçue.

Le domaine de l'apparence, celui du sens commun qui croit fermement que les idées lui représentent la réalité, est soumis chez Bradley à une critique impitoyable qui s'efforce de démontrer l'illusion de toute catégorie. Le procédé est assez amusant. Si nous

considérons, par exemple, la qualité comme indépendante de la relation, elle ne déterminera absolument rien, puisque par hypothèse aucun lien ne la rattache à la chose qu'elle devrait modifier: par contre si nous identifions relation et qualité en ce sens que la première devient le fondement de la seconde, la relation, ne pouvant par définition consister dans un terme unique, devra se partager entre les deux termes qu'elle doit unir: dans ce cas elle se change elle-même en absolu comme la qualité à laquelle on l'unit. Reste donc que la relation en tant que fondant la qualification, posséderait son entité propre, mais alors il faudrait expliquer sa connexion au sujet qui la supporte, postuler une nouvelle relation qui la fonde elle-même, et ainsi à l'infini (p. 83). Cette dialectique, toute verbale en somme, n'est impressionnante que par le terme où elle tend: nous sommes dans l'erreur lorsque nous attribuons au réel l'ordre qui nous réussit dans la saisie et l'explication des phénomènes, car la pensée rationnelle, fondée avant tout sur la qualité et la relation, ne fait connaître qu'un *what* ou une essence artificielle qui, séparée du *that* ou du réel concret, ne possède qu'une valeur pragmatique. La vérité-copie est donc contradictoire: rien ne lui répondant dans la nature, elle aboutit au scepticisme le plus complet.

Comment sortir d'une pareille situation? S'efforçant de douter de tout, Descartes s'était vu obligé d'admettre qu'à tout le moins, lui, qui doutait, devait nécessairement exister; Bradley ayant réussi à montrer que l'objet du sens commun est quelque chose d'inconsistant et d'irréel, remarquera lui, non qu'il existe, mais que le réel authentique doit être quelque chose de consistant ou de non-contradictoire. Le critère de la Réalité devient alors la cohérence et l'harmonie acheminant l'esprit à la position d'un Tout dont le seul caractère connu sera l'exclusion de la contradiction.

Ce dualisme de l'apparence et de la réalité conduit ainsi à deux théories connexes qui se placent l'une à l'intérieur de l'autre: celle des degrés de vérité et celle des plans ou niveaux du réel. Au premier stade de la réalité se produit l'expérience immédiate du sentiment, expérience primitive ou sensation pure sans distinction possible entre le sujet sentant et l'objet senti: à ce stade aucune vérité, puisque nous sommes dans l'infra-réflexif qui se contente d'éprouver le réel sans le connaître. Ce fait initial tant combattu par James Ward, c'est l'expérience massive à partir de laquelle se produit l'évolution de l'être. Le second stade, celui de l'apparence, voit naître le premier degré de vérité, la vérité-copie, qui nous laisse croire à l'existence d'un monde extra-mental sur lequel se modèlerait la pensée. C'est la position que Bradley reconnut être celle des néo-réalistes et qu'il voulut intégrer dans sa vision du réel, en montrant qu'elle avait aussi sa place dans la doctrine de l'Absolu. Position illusoire cependant si nous la jugeons comme se suffisant à elle-même. Enfin, le troisième stade, celui de la Réalité comporte deux degrés ou critères: la cohérence qui juge de l'apparence comme devant s'intégrer dans un tout harmonieux vers lequel tend la raison, et l'identité qui conduit au sommet de la philosophie, c'est-à-dire à l'Absolu, par une expérience intime dépassant l'intelligence. Cette dernière, Bradley l'a décrite comme se fondant sur la satisfaction de l'être qui tend à se dépasser et n'arrive à le faire que par le rejet de toute connaissance, par l'abolition de la dualité sujet-objet.

M. Ross a bien marqué les difficultés d'une pareille position et il est intéressant de noter que la plupart des erreurs que Bradley découvrait dans l'empirisme lui seront également attribuées. James Ward ne verra dans l'expérience massive qu'une forme dégradée du psychologisme, tandis que Jean Wahl estimera que la satisfaction qui permet à Bradley de parler de cohérence et d'harmonie ne se distingue guère de l'hédonisme. Quant au scepticisme on voit qu'il demeure intégral, la raison humaine n'étant que la faculté relationnelle des modernes incapable de saisir le vrai.

Après John Dewey, le maître incontesté de la philosophie contemporaine en Amérique anglaise, c'est George Santayana, un hispano-américain vivant actuellement en Italie, que présente M. P.-A. Schilpp, l'éditeur de la récente collection *The Library of Living philosophers.*

La lecture des nombreuses critiques, faites par des Américains surtout, nous laisse un peu l'impression que la pensée du philosophe n'entre guère dans les cadres habituels de nos voisins et, si l'on excepte le postulat général qui les commande, le matérialisme intégral, on ne peut guère prévoir ce qui pourrait bien subsister des quatre volumes des *Realms of Being,* dont le dernier, *The Realm of Spirit* vient à peine de paraître. La manière de Santayana était peu propre d'ailleurs à favoriser l'accueil de sa doctrine: visant moins à l'édification de théories abstraites qu'à la constitution d'un monde moral où les valeurs humaines puissent prendre corps, sa méthode beaucoup plus littéraire que technique devait laisser insatisfaits les esprits affamés de logique. C'est bien le reproche que lui adresse discrètement Russell lorsqu'il affirme que toute discussion du problème des essences devrait s'inspirer davantage de la logique moderne, alors que chez notre humaniste se rencontre la politique consciente d'écarter tout problème qui ne pourrait être discuté en termes littéraires (p. 456).

Dans son *Apologia pro mente sua,* et c'est elle que nous utiliserons surtout, Santayana nous dit sans ambage: je suis un dogmatiste et cependant j'ai construit mon système sur le scepticisme; comment la chose est-elle possible? (p. 515). Scepticism and dogma! problème qui hantait Bradley et que nous voyons reprendre ici en des termes assez singuliers. Le véritable sceptique, nous dit-on, loin de prétendre prouver que toute croyance est fausse, ce qui serait d'un arrogant dogmatisme, n'a devant lui que deux voies possibles: simuler la position héroïque de ne plus penser du tout, ou accepter de dire qu'il se contente de croire sans se rebeller jamais contre la nécessité de se reconnaître dogmatiste dans cette affirmation. N'ayant aucune prédilection pour la position acrobatique du sceptique transcendantal qui s'enferme en lui-même, Santayana confesse donc que son scepticisme consiste sans doute dans le rejet de toute certitude objective, mais n'exclut pas pour cela l'admission de la foi comme moyen de connaître. Position très modeste qui donne à la philosophie un caractère de dilettantisme littéraire lui enlevant un peu de son sérieux coutumier; terminologie paradoxale aussi qui accorde à des termes techniques inconciliables un sens qui paraît bien les identifier.

Scepticisme et dogmatisme ainsi conciliés, il s'agit maintenant de rejoindre le réalisme critique et la théorie des essences. On connaît le rôle joué par Santayana dans la formation de cette théorie américaine récente qui, pour rejoindre l'existence du monde extérieur, exige que l'on parte d'un fait de conscience. Comme l'ont remarqué la plupart des critiques, Russell en particulier, l'origine de ce réalisme et en même temps de la théorie des essences idéales, réside dans le divorce qui s'est opéré entre l'essence abstraite et l'existence concrète. Sur ce point la doctrine de notre philosophe se situe très près de l'existentialisme allemand, mais pour prendre immédiatement une voie tout opposée. Les essences, affirme-t-il, sont définies et pensables, l'existence est indéfinie et seulement subie (p. 456). Les premières ne sont qu'objets de connaissance, tandis que la seconde peut être objet de foi brute; la philosophie cependant continuera quand même à s'intéresser aux essences qui seules rendent possible la vie de l'esprit.

Loin de soutenir dogmatiquement que nous atteignons un *quid* extra-mental, le réalisme se contentera donc de donner confiance au sens commun dans sa foi aveugle qu'il y a quelque chose à l'origine de tout sentiment, un monde dont l'existence est infiniment probable, mais que nous ne parviendrons jamais à connaître dans sa nature. La connaissance devenant ainsi relative, nous cesserons d'ambitionner de donner de la réalité une

définition qui réclamerait pour elle un degré quelconque de certitude, et cela précisément parce que cette réalité n'est admise qu'en fonction d'une activité extra-théorique, la foi animale d'ordre infra-rationnel.

Cette position, Santayana l'identifie en fait avec le matérialisme qui présuppose à toute investigation scientifique et à toute action délibérée la croyance à l'existence d'une substance unique en son fond comme source de toute efficacité: « Chaque fois que je regarde, que j'agis ou que je juge, je suppose qu'il y a devant moi un monde dynamique continu que je regarde momentanément, sur lequel j'opère et dont j'affirme quelque chose, car si le monde au lieu d'être une substance extra-mentale et continue n'était que la fiction d'un rêve, l'attention que je lui prête deviendrait morbide » (p. 505). Or si l'univers dans lequel on se trouve est foncièrement irrationnel, il n'est cependant pas triste, puisque l'expérience qu'on en acquiert peut se perfectionner indéfiniment et rendre possible le développement de la vie morale. Ce réalisme ainsi transformé en matérialisme semble bien près du pragmatisme, car seule la foi animale permet l'affirmation de l'existence du monde; en toute hypothèse, la connaissance que nous en prenons ne peut être qu'utilitaire et relative s'il est vrai que l'intelligence distinctive de la foi n'a rien à voir dans ce point de départ.

Comment le royaume des essences peut-il se greffer sur un pareil matérialisme, c'est le point qui a donné lieu aux plus graves méprises. Quand Santayana affirme que l'intuition des essences nous est possible, et même nécessaire, on devine qu'il faut entendre cette assertion dans un sens bien spécial. Généralement, en effet, l'intuition désigne une connaissance immédiate dans laquelle tout caractère problématique disparaît; dans l'histoire de la philosophie, comme le remarque justement M. Banfi (p. 486), elle se présente toujours comme un dépassement de la pensée discursive, comme la pénétration de l'essence même des choses dans une vision définitive du réel. Or il est certain que tel ne peut être ici le cas: la foi brute seule ayant rapport à l'existence, il ne saurait être question d'une source originale de connaissance apodictique qui saisirait les essences réelles de l'univers. Sur ce point il ne peut y avoir de doute, Santayana ne croit nullement aux essences si on prend le mot croire en son sens technique, et il ne peut y avoir à ses yeux de doublure de la réalité. Les essences ne sont donc ni des substances, ni des subsistences constituant un monde séparé objet d'une intuition mystérieuse.

Dans une phrase extrêmement curieuse il nous dit cependant: « Nous ne cessons jamais de concevoir ce que nous nions explicitement et quand nous refusons l'existence à une chose conçue, nous affirmons précisément une essence »; ou mieux encore: « Lorsque mes critiques nient les essences, s'ils conçoivent clairement ce qu'ils nient, ils admettent tout ce que j'affirme » (p. 527). L'essence, perdant toute la consistance qu'elle avait dans le platonisme, devient donc un simple objet de pensée, et l'intuition qui nous la donne apparaît comme une manifestation de la vie de l'esprit. C'est, suivant l'expression même de l'auteur, « une espèce d'invitation à la danse »; l'homme sent le besoin de quitter le domaine de la matière et se donne un monde intellectuel capable de stimuler la vie artistique, religieuse ou morale.

Est-ce là contredire le matérialisme? il ne le semble pas, car le matérialisme qu'on pose ne nie pas du tout l'existence de l'esprit, mais se contente d'affirmer que la matière est la seule force ou la seule substance de l'univers. D'elle, comme d'une potentialité indéfinie, doit naître la vie sous toutes ses formes, celle de l'esprit surtout qui devient le moment supérieur de son évolution. L'esprit prend ainsi l'aspect d'une force produite par la matière et destinée à la contemplation du monde des essences, qui sans être réel, peut cependant fournir l'aliment nécessaire aux arts et aux sciences.

Santayana prétend ainsi demeurer fidèle à son point de départ: le scepticisme s'affirme comme une croyance dogmatique à l'existence de la matière et à tout ce qu'elle

implique dans son développement; la vie intellectuelle et morale sera fondée sur l'existence de l'esprit comme modification de cette matière; les essences enfin, objets de l'intuition spirituelle, seront les apparences que nous voyons se concrétiser dans les faits quotidiens de la vie. Un tel spectacle n'est pas banal; Santayana prétend en effet faire rentrer le platonisme dans une scolastique orthodoxe qui s'appuie davantage sur une vision positive de l'univers. Réussira-t-il à convaincre? C'est peu probable. Il nous dit d'ailleurs, d'une façon délicieuse comme toujours, qu'il ne croit ni ne désire que l'on pense comme lui, que si par hasard sa philosophie venait jamais à être acceptée par un groupe quelconque, ce serait le signe le plus évident qu'on ne l'a pas comprise. Devant une telle attitude toute critique serait déplacée; contentons-nous donc de cet adieu final que nous transcrivons gaiement: « I send my critics back to their respective camps with my blessing, hoping that the world may prove staunch and beautiful to them, pictured in their own terms » (p. 605).

* * *

W. T. STACE. *The Nature of the World. An Essay in Phenomenalist Metaphysics.* Princeton, Princeton University Press, 1940. In-8, VIII-262 pages.

Floyd Hiatt ROSS. *Personalism and the Problem of Evil. A Study in the Personalism of Bowne, Knudson, and Brightman.* New Haven, Yale University Press, 1940. In-8, XII-52 pages.

On connaît le tragique avertissement de Kant aux philosophes des temps à venir: tous les métaphysiciens sont solennellement et conformément à la loi suspendus de leurs fonctions jusqu'à ce qu'ils cessent de faire des conjectures sur ce qui dépasse les limites de la connaissance humaine; le temps des plates vraisemblances étant révolu, il est impossible de les autoriser à jouer avec des hypothèses, ce qu'ils affirment doit être de la science ou alors ce n'est rien du tout (*Prolégomènes* . . . , § 8). Cette condamnation en bloc de la métaphysique traditionnelle allait avoir une singulière fortune. Dans l'esprit du philosophe de Kœnigsberg deux voies seulement restaient ouvertes à la pensée moderne: le scepticisme métaphysique qui devait se contenter de la critique négative qui venait d'être édifiée, ou l'envol sans fin dans les régions toujours invitantes de l'Absolu. Après bien des hésitations, Kant lui-même, à la suite de Fichte son disciple, se serait réfugié dans l'idéalisme romantique; mais la critique de la raison avait été trop radicale pour que l'empirisme brut ne fît un jour son apparition triomphante sur les débris d'un idéalisme vieilli. Il apparut sous la forme d'un scepticisme à peine voilé, oscillant tant bien que mal entre le phénoménisme de Hume et le réalisme physique anglo-saxon. Mais jamais personne n'avait songé à fonder la métaphysique elle-même sur le phénoménisme pur, qui par définition semblait être la négation de toute spéculation.

Or c'est bien cette tentative que vient d'entreprendre M. Stace, dans son livre récent *The Nature of the World* qui se réclame de Berkeley aussi bien que de Hume. On sait comment ce dernier surtout aboutissait à une position très voisine du scepticisme: les phénomènes seuls nous étant accessibles, le réel ontologique et les principes qu'il fonde deviennent une pure illusion de nos habitudes dogmatiques. Voulant unir métaphysique et phénoménisme, M. Stace devra donc s'y prendre d'une façon assez originale. Si nous rapprochons certaines affirmations, nous sommes en face d'une position qui semble côtoyer le paradoxe: la métaphysique, dit-il, continuera à s'occuper du réel comme jadis, mais identifié au phénomène (p. 3); par ailleurs la méthode de la métaphysique, c'est l'hypothèse (p. 29). Ainsi l'objet de la métaphysique serait en même temps le réel de l'expérience concrète et l'hypothétique de la méthode philosophique!

M. Stace insiste d'abord sur ce point que la métaphysique reste possible dans une position intégralement empirique, et que seule une fausse conception du savoir a pu faire croire aux positivistes modernes que la philosophie était hors des prises de la pensée humaine. Ceux-ci, en effet, ont toujours soutenu, à la suite de Kant et même de Hume, que la métaphysique n'était autre chose qu'une spéculation hasardeuse sur un monde d'entités distinctes des phénomènes: c'était la situer au delà de toute expérience possible. Or pour M. Stace, ceci est complètement faux; la métaphysique peut être encore la recherche du réel, si on admet de façon intégrale le principe de l'empirisme. Aucune notion dépassant les limites de l'expérience n'étant admise, toute existence est alors située sur un même plan, et le monde n'est plus scindé, comme il l'était chez Kant, en deux régions dont l'une serait le réel, objet de la métaphysique, et l'autre le phénomène, objet des sciences physiques. On voit immédiatement la transformation qui s'opère: concept et images n'existant qu'en fonction d'un donné qui n'a de réalité que par la conscience qui connaît — comme l'exige le phénoménisme, — un réel en soi, indépendant de la conscience n'est plus seulement inconnaissable, mais contradictoire: par ailleurs, le phénomène absorbant lui-même tout le réel, la métaphysique reste encore possible et consiste, suivant le principe de l'empirisme, dans l'appréhension directe d'un donné de la conscience saisi dans une expérience concrète.

En dépit de ces affirmations, et malgré le solennel avertissement de Kant, le métaphysicien doit se contenter de la méthode d'hypothèse. Reprenant ce que Santayana enseigne sur le scepticisme et la foi animale, M. Stace prétend que réclamer en philosophie une certitude absolue serait s'astreindre au solipsisme, et persister à croire possible une démonstration rigoureuse d'une idée philosophique quelconque serait ne rien comprendre à la nature et aux fonctions de la logique qui ne s'occupe que de propositions formelles (p. 12). Il ne s'agit donc plus de rechercher la raison d'être des choses, ni le pourquoi des propriétés ou des phénomènes. Le métaphysicien doit se borner à formuler sur la nature du concret l'hypothèse qui réussisse le mieux à expliquer les faits connus, et démontrer qu'elle dépasse en probabilité toutes celles qui ont la prétention de rendre compte des mêmes faits.

Nous avouons avoir beaucoup de peine à ne pas voir dans ces deux positions plus qu'un paradoxe. Ou bien la métaphysique porte vraiment sur le vérifiable empiriquement, et alors dans l'hypothèse d'un empirisme intégral, elle devient impossible, ce qui était la position originelle de Kant; ou bien elle cesse de donner le vérifiable de l'expérience concrète, et alors c'est l'empirisme lui-même qui ne suffit plus. Il y aurait sans doute une troisième position, celle qui consiste à dire que la métaphysique nous donne l'être réel extra-mental dans une connaissance *sui generis* qui, pour être immédiate et primitive, n'en est pas moins certaine, mais elle irait directement contre l'affirmation de M. Stace qui soutient qu'aucune idée philosophique ne peut être vraie d'une façon absolue, parce qu'elle ne peut jamais être démontrée. C'est alors que bon gré mal gré on devient forcé d'avoir recours à l'hypothèse comme seule méthode possible en philosophie, assimilant d'une façon parfaite la métaphysique et la physique contemporaine.

L'hypothèse de M. Stace a beaucoup d'affinités avec le monadisme de Leibniz; c'est la théorie des cellules, the Theory of Cells, suivant laquelle l'univers serait composé de cellules numériquement distinctes, de perfections indéfiniment variées, mais toutes de même structure et de même espèce. La structure d'une cellule consiste en deux éléments inséparables constituant une seule et même réalité indivisible, la conscience et son donné. Conformément au phénoménisme, la conscience seule, comme le donné seul ne sont que de pures abstractions, mais réunis sous la forme sujet-objet, ils deviennent les deux pôles de toute réalité concrète. Entre eux aucune priorité, mais coordination par-

faite dans un seul et même être: réalistes et idéalistes sont ainsi renvoyés dos à dos, les premiers parce qu'ils *hypostatifient* le donné en une réalité indépendante, les seconds parce qu'ils ne reconnaissent que l'esprit sous forme de conscience pure sans donné véritable.

Concilier cette théorie d'une cellule complètement fermée sur elle-même avec le pluralisme ontologique que postule l'hypothèse n'était guère facile, et on a l'impression d'atteindre ici le point névralgique du système. La racine d'une distinction possible entre les cellules ne peut être évidemment ni l'espace ni le temps; devenus complètement subjectifs, ils font corps avec le donné qui n'existe que par la conscience. Ce ne peut être davantage une différence spécifique, car à partir de la réalité la plus infime jusqu'à Dieu, cellule suprême, mais de nature finie, tout le réel manifeste la même structure fondamentale. M. Stace fait appel à ce qu'il nomme l'*I-ness*, la moi-mêmeité ou plus simplement la personnalité. L'expérience nous enseignerait que la cellule, constituée par la conscience et son donné, possède une unité propre absolument incommunicable: qu'un ensemble d'expériences soit réuni dans une même unité excluant tout autre ensemble, c'est là un fait brut inexplicable que nous devons admettre sans en chercher le pourquoi (p. 61). Évidemment toute réflexion nous fait connaître un contenu de conscience possédant son organisation propre et excluant toute autre organisation *possible*, mais comment passer de cette simple possibilité à la réalisation actuelle d'une autre conscience, comme l'exige le pluralisme? C'est bien là le mystère qui guette toute théorie phénoméniste de la connaissance.

M. Stace nous dit encore que la communication des cellules entre elles reste possible dans son hypothèse, mais le principe qu'il invoque pour la justifier ne nous fait-il pas sortir de l'immanence posée au début? C'est le principe de la correspondance suivant lequel toute conscience changeant son propre donné modifie indirectement le contenu d'une conscience distincte avec laquelle elle peut être mise en contact. Mais ici encore comment savons-nous qu'en modifiant le contenu de notre conscience, quelque être distinct de nous peut en être affecté? Comment savons-nous même qu'il en existe vraiment, s'il est admis que tout objet n'existe qu'en fonction de la conscience qui le connaît? Nous pouvons bien être renvoyés à l'aspect hypothétique de la théorie suivant la méthode de cette métaphysique nouvelle, mais l'hypothèse elle-même n'apparaît-elle pas contradictoire par le fait même, et ne serait-ce pas là le signe le plus évident que nul phénoménisme ne peut être compatible avec l'admission d'un pluralisme quelconque? On a beau affirmer que le réalisme n'est pas empiriquement vérifiable, c'est bien lui, cet énergumène jamais exorcisé, qui réapparaît sans cesse dans tous les faits invoqués.

Nous croyons donc pour notre part que l'hypothèse de M. Stace ne peut se maintenir debout précisément parce qu'elle s'efforce d'intégrer deux positions contradictoires, celle du pluralisme des consciences, et celle du phénoménisme qui s'y oppose directement. Au surplus l'entreprise de concilier la métaphysique et le phénoménisme comportait une telle gageure qu'elle ne pouvait elle-même réussir qu'en absorbant la première dans le second, ce qui semble bien s'être produit.

L'étude de M. F. H. Ross, *Personalism and the Problem of Evil* nous a grandement intéressé; elle nous fait pénétrer dans le cercle méthodiste de Boston où l'on voit la philosophie idéaliste aux prises avec le problème du mal physique. C'est Borden P. Bowne que l'on considère généralement comme le fondateur de cette école qui s'appelle volontiers personnaliste en raison du fait qu'à ses yeux, seules les consciences personnelles sont réelles. Ceci nous indique déjà dans quelle voie s'orientera la doctrine: on se réclamera de Kant, mais on aura eu soin de l'alléger de son dualisme noumène-phénomène

pour ne retenir que l'aspect idéaliste de la *Critique de la raison pure*. La chose en soi, cet inconnaissable de l'empirisme kantien, sera ramenée à l'intelligibilité pure, laissant s'évanouir la consistance du monde comme objet extra-mental. Comment peut naître la distinction de personnes conscientes à l'intérieur de cet idéalisme? la chose n'apparaît pas très bien dans le bref chapitre que consacre M. Ross au fondement métaphysique de la doctrine. Retenons toutefois que, pour Bowne, Dieu, personne suprême, est infini, tout-puissant et parfaitement conscient de lui-même.

C'est là précisément ce qui pose d'une façon si aiguë le problème du mal physique: le monde n'étant qu'une forme ou une manifestation de l'esprit, qu'un mode de l'activité divine, comment peut-il contenir en lui autre chose que du bien? Ou, en d'autres mots, comment admettre qu'un monisme qualifié demeure logique avec lui-même en face de toute réalité qui ne peut être qu'un vouloir direct de Dieu, et en même temps une modification intrinsèque qui l'affecte comme toute qualité détermine le sujet dans lequel elle se trouve? C'était la difficulté du panthéisme ancien, elle se renouvelle ici sur le plan d'un idéalisme absolu: ou bien la maladie, la mort, les accidents physiques ne sont rien du tout, même dans la pensée qui les contient, ou bien c'est l'idéalisme lui-même qui cesse d'être vrai.

Nous n'insisterons pas sur la solution de Bowne et de Knudson; M. Ross a très bien vu que la difficulté est en somme escamotée du fait qu'on abandonne le domaine théorique pour se réfugier dans l'ordre de l'action. C'était marquer l'échec d'un idéalisme qui avait eu la prétention de rendre parfaitement intelligible tout le champ du réel. Ayant soumis la chose en soi au pouvoir de la raison, Bowne et Knudson lui soutirent tout le plan de l'action qui cessant d'être pleinement intelligible s'en va remplacer l'inconnaissable qu'on avait détrôné de sa solitude.

Plus audacieux Brightman a osé regarder la difficulté bien en face la faisant rebondir sur le plan de la spéculation. La solution qu'il apporte prétend donner tout son sens à la réalité du mal physique et en même temps conserver à Dieu son attribut bonté que toute doctrine personnaliste ne peut lui refuser. Deux solutions s'avèrent dès lors possibles: affirmer que le mal possède un principe distinct qui se dresse en face de Dieu, comme le veut le manichéisme, ou reconnaître simplement que Dieu, quoique infiniment bon, n'est pas tout-puissant en face d'un univers qui met obstacle à son vouloir. Pour Brightman c'est la dernière hypothèse qui est vraie: le mal met actuellement une borne à l'infinité de Dieu et ne disparaîtra que le jour où le vouloir divin aura réussi à le dominer pleinement. N'est-ce pas là une forme déguisée du manichéisme? Oui, mais à condition que nous admettions que ce mal est en dehors de Dieu, qu'il possède une entité propre distincte de la pensée divine. Or Brightman prétend concilier sa position avec l'idéalisme tel que l'avait enseigné Bowne. Le mal devient alors quelque chose d'assez singulier. C'est dans la pensée de Dieu un donné qui présentement limite sa puissance, lui donnant l'occasion de déployer une bonté plus grande dans le perfectionnement de l'univers. On devine que pareille solution ne fait que reculer le problème sans le résoudre. M. Ross remarque avec justesse que parti de la reconnaissance du mal physique, Brightman n'avait qu'une issue possible, celle de rompre avec l'idéalisme qui ne rendra jamais logique un monisme qualifié dans lequel puisse apparaître l'idée même du mal. Un donné imparfait en présence d'une intelligence divine est une solution bien précaire du problème tel que posé.

Cette esquisse de M. Ross montre bien toutes les difficultés qui guettent l'idéalisme, quelque forme qu'il puisse revêtir. On dit souvent que l'idéalisme est une hypothèse irréfutable qui peut se maintenir en constant accord avec elle-même; c'est bien possible, mais à condition qu'il se taise. L'histoire nous montre, d'une façon décisive pour sa

part, qu'en abordant l'explication du monde physique il laisse sans cesse apparaître une fissure qu'il a peine à masquer. Tantôt il fait appel à divers plans de pensée qui se conditionneraient les uns les autres; mais le premier, celui de l'expérience concrète, où trouve-t-il sa condition si ce n'est dans la résistance d'un monde extra-mental? Tantôt il invoque un choc mystérieux qui oblige la pensée d'admettre que toute affirmation au sujet de la nature des choses ne peut être valide; mais qu'est-ce en fait que ce choc, si ce n'est un appel déguisé à la vérité du réalisme? M. Brightman lui, postule un donné que Dieu lui-même doit vaincre et rationaliser, mais ce donné si subtil sur lequel on fait retomber la responsabilité du mal, n'est-ce pas un substitut du monde extra-mental, limité de sa nature, et par le fait même condition suffisante du mal physique sous toutes ses formes?

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Sixteenth Annual Meeting. December 30 and 31, 1940. *The Problem of Liberty.* Washington, D. C., The Catholic University of America, 1941. In-8, IV-293 pages.

Rev. Gerald B. PHELAN. *Saint Thomas and Analogy.* The Aquinas Lecture, 1941. Milwaukee, Marquette University Press, 1941. In-12, 58 pages.

Robert Edward BRENNAN, O. P., Ph. D. *Thomistic Psychology. A Philosophic Analysis of the Nature of Man.* Toronto, The MacMillan Company, 1941. In-8, XXVI-402 pages.

Depuis la guerre, le mot liberté est devenu le drapeau sous lequel veulent se ranger tous les belligérants osant à peine dire à haute voix ce qu'ils lui font signifier intérieurement. En mettant ce problème à l'étude, le dernier congrès de l'Association catholique américaine de Philosophie continuait la série de ses enquêtes doctrinales si fécondes pour l'assainissement de la pensée moderne. Le président, M. McMahon, a souligné avec beaucoup d'à-propos que le besoin le plus pressant du monde actuel reste toujours l'expansion de la charité chrétienne et au surplus la renaissance de la métaphysique. A ceux mêmes qui auraient pu se demander de quelle utilité pourrait bien être une discipline souvent jugée encombrante et futile, il répondait justement qu'on ne remarque pas assez que la cause du mal moderne réside dans toutes ces doctrines délétères qui, sous le nom de matérialisme, de scepticisme et d'idéalisme, ont détaché l'homme de ses racines ontologiques, lui fermant du coup tout accès au surnaturel et engendrant par répercussion toutes les misères morales que l'on constate présentement. Ce sera donc le rôle du philosophe authentique de remettre en lumière les valeurs humaines qui menacent de disparaître dans la tourmente.

Le recueil des travaux est riche de doctrine et de suggestions. Trois études historiques créent d'abord l'atmosphère: celle de M. Pegis sur la position de saint Thomas en face des conflits doctrinaux du XIIIe siècle, celle du P. Vogt sur les fondements métaphysiques de la liberté humaine chez Duns Scot, celle enfin de M. McAllister, sur le concept kantien de liberté qui aboutit d'une part au bolchevisme par l'intermédiaire de Hegel, de Marx et de Lénine, et de l'autre au nazisme par la filiation Fichte-Hitler. Les études doctrinales qui suivent forment en quelque sorte la clef de voûte du congrès: M. l'abbé Phelan synthétise les grandes notions métaphysiques autour des concepts de personne et de liberté, M. Gerard Smith soulève le problème des rapports entre l'intelligence et la liberté, M. Yves Simon revient, lui, sur une question qui lui est chère, liberté et autorité.

Parmi les nombreuses discussions, signalons l'intéressante initiative de MM. Adler et O'Meara, un séminaire-échantillon sur la métaphysique d'Aristote. Il s'agissait de montrer la possibilité et la valeur d'une méthode d'enseignement basée sur le texte des grands maîtres et consistant non plus dans un exposé suivi, mais dans la discussion des problèmes philosophiques soulevés par le texte. Une trentaine d'étudiants avaient été priés quelques semaines auparavant de se préparer sur certains livres d'Aristote supposés inconnus jusqu'alors, et le jour du congrès tous se réunirent autour d'une table en présence de cinq cents auditeurs. La discussion fut conduite par les deux professeurs MM. Adler et O'Meara qui avaient pour rôle de stimuler l'activité des élèves et aussi de se surveiller mutuellement afin que la discussion ne tourne pas en exposé doctrinal. On avait en effet pour but de ressusciter la maïeutique socratique avec tout ce qu'elle comporte de contention de la part du professeur chargé de la conduire et aussi des étudiants obligés sans cesse à un effort de réflexion personnelle. L'épreuve fut un succès. Sans doute, comme on aurait pu le prévoir, l'abondance de la matière, six livres de la *Métaphysique,* obligea souvent à couper court à la discussion pour résumer brièvement les points qui restaient à élucider, mais dans l'ensemble le procédé socratique s'avéra fécond. En guise d'introduction, le R. P. Belleperche souligna qu'il ne s'agissait nullement de substituer cette méthode à la façon traditionnelle d'enseigner, mais simplement de lui redonner sa place dans les programmes réguliers. Nul doute que tous furent convaincus de l'opportunité, non de rajeunir nos procédés comme on le souhaite généralement, mais bien de les vieillir un peu, puisqu'on remontait aux dialogues de Platon!

Saint Thomas and Analogy est une conférence donnée récemment, sous les auspices de l'Aristotelian Society de l'Université Marquette, par M. l'abbé Phelan, le distingué président de l'Institut pontifical de Toronto. Elle nous apporte toute la sève de l'enseignement thomiste sur une question dont il serait difficile d'exagérer l'importance. L'auteur nous dit justement que si dans le thomisme il n'y a pas de clef magique comme il s'en trouve dans les systèmes fermés, il y a cependant une loi inexorable à laquelle doit se plier toute spéculation, c'est que notre esprit est fait pour le réel, et que le réel est analogique. La notion d'analogie prend ainsi un rôle de premier plan dans l'explication de l'être, base de toute philosophie ouverte au progrès.

Après une minutieuse analyse des différents sens du mot analogue, M. Phelan procède à l'exposé de la doctrine thomiste en s'inspirant surtout du texte fameux du *Commentaire des Sentences* (d. 19, q. 5, art. 2 ad 1) et du *De nominum Analogia* de Cajetan. Il montre bien que le problème posé par Héraclite et Parménide sur la constitution de l'être trouve sa véritable solution dans une saine notion de l'analogie qui permet de reconnaître l'acte et la puissance comme pôles du réel, expliquant par là la possibilité du devenir et la permanence des substances. Au cours de son exposé le conférencier n'a pas manqué de signaler qu'une fausse interprétation de l'analogie est souvent à l'origine des grandes erreurs modernes; les professeurs d'histoire lui en sauront gré.

Dans une intéressante introduction, M. Mortimer Adler nous présente *Thomistic Psychology* du R. P. Brennan comme un rajeunissement de l'enseignement thomiste; c'est de fait un manuel dédié à la jeunesse américaine. Nous serions dans l'erreur toutefois si nous nous attendions à des pages faciles qui despensent de toute réflexion, car l'auteur s'est précisément efforcé de nous donner une philosophie vingtième siècle qui intègre toute la profondeur doctrinale de saint Thomas. Si l'ouvrage est moderne, ce n'est donc pas qu'il dissolve les grandes thèses spéculatives au profit d'une simple érudition historique comme le font la plupart des manuels français préparant au baccalauréat. Ce n'est pas non plus parce qu'il se dispense de la forme syllogistique stricte, car saint

Thomas lui-même ne nous a jamais présenté sa pensée sous la forme stéréotypée dont l'ont affligé maints abréviateurs. Ce n'est pas davantage parce qu'il est écrit en langue vulgaire, c'est là une nécessité des temps contre laquelle il serait vain de vouloir se cabrer. Ce qui fait son originalité et en même temps sa valeur, c'est le constant souci qu'il laisse paraître de bien justifier chaque point doctrinal en regard des problèmes contemporains; tâche de première importance pour la survie du thomisme, car nous savons bien qu'aux yeux d'esprits prévenus, la philosophie traditionnelle fait souvent figure de parent pauvre de l'attitude prétentieuse des savants qui s'imaginent voir le monde naître avec eux.

L'ouvrage est d'une structure intéressante. Le premier livre, très bref, nous donne un aperçu de la doctrine d'Aristote, c'est une sorte de préambule dans lequel nous voyons naître toutes les grandes thèses qui seront reprises par la suite de façon plus approfondie. Le second est un traité complet de psychologie selon l'esprit et la méthode de l'Aquinate. L'auteur a très bien montré comment une psychologie intégrale devait comporter deux aspects nettement définis: le premier, d'ordre scientifique, se borne à la recherche des lois de la vie, tandis que le second, d'ordre philosophique, doit s'élever au-dessus du procédé inductif pour atteindre l'homme dans sa constitution essentielle. Au cours de son exposé le P. Brennan revient sans cesse sur ce principe pour montrer comment les grandes thèses traditionnelles restent intactes devant les acquisitions de la science moderne, leur servant même de fondement lorsqu'il s'agit de résultats définitifs. Signalons que le traité des passions considéré du point de vue psychologique trouve une place de choix dans l'étude des actes appétitifs. Le dernier livre, un épilogue, donne une vue synthétique des grands courants de la psychologie qui se sont souvent transformés en visions théoriques de la vie; on y découvre le postulat qui les rend déjà si caducs, la prétention d'avoir épuisé la science de l'âme lorsqu'on a soumis l'homme aux seuls procédés empiriques.

Une critique plus approfondie pourrait sans doute suggérer quelques précisions ou compléments, sur la perception sensible par exemple, ou sur le mode d'action de l'intellect agent, mais ce ne seraient là que de simples détails n'affectant en rien la valeur de l'ouvrage. Nous sommes assuré qu'il saura s'imposer pour le plus grand bien de cette belle jeunesse américaine, tant exposée aux nouveautés faciles, et si rebelle parfois aux austères méthodes qui seules pourraient la sauver.

Roméo TRUDEL, o. m. i.,
professeur à la faculté
de philosophie.

* * *

R. P. FRÉDÉRIC SAINTONGE, S. J. — *Summa Cosmologiæ, seu Philosophia naturalis generalis.* Montréal, Imprimerie du Messager, 1941. In-8, 546 pages.

Il faut remercier l'auteur, docteur en philosophie et maître agrégé de l'Université grégorienne, de Rome, d'avoir livré au public ses leçons du Scolasticat de l'Immaculée-Conception, à Montréal. Cet enseignement est digne de la réputation de la Compagnie.

Le soin minutieux apporté à la présentation matérielle crée dès l'abord une impression favorable. Et, chose inouïe dans un traité de cosmologie, de bonnes reproductions de tableaux célèbres, des compositions originales où s'entremêlent harmonieusement signes mathématiques et symboles chimiques adoucissent l'austérité essentielle au sujet traité. Pourquoi ne pas féliciter l'auteur d'avoir laissé de côté l'éternel Descartes de Frantz Hals, pour un autre portrait, moins connu, mais aussi expressif?

Les tables sont abondantes, claires et pratiques. La bibliographie est riche, bibliographie générale au début de l'ouvrage; bibliographie particulière après l'énoncé de chaque thèse. Professeurs et étudiants auront ainsi en mains un excellent instrument de travail pour leur indiquer les sources de recherches personnelles. Je regrette cependant que le R. P. n'ait pas marqué, d'une façon ou d'une autre, les ouvrages ou articles de première importance pour une étude sérieuse.

Quant au plan, le voici. Après quelques remarques d'introduction dont certaines seraient intéressantes à discuter (par exemple, l'emploi du latin, l'utilisation des données scientifiques, l'importance de la cosmologie), l'auteur étudie, dans une première partie, les principes intrinsèques des corps et, dans une seconde, leurs causes extrinsèques. De beaucoup la plus développée, la première expose d'abord les doctrines classiques sur la quantité, la qualité et la substance corporelles; la deuxième parle de la finalité dans le monde et de sa fin, puis traite de la cause efficiente, Dieu créateur. Ce plan est logique et c'est le droit de l'auteur de l'avoir préféré à d'autres possibles.

Nous permettra-t-on cependant de marquer de l'étonnement causé par la place occupée par certaines thèses? Ne serait-ce pas plutôt à la critique de prouver l'existence des corps ou même l'objectivité du nombre? L'auteur le reconnaît, mais donne, pour justifier son procédé, un motif qui ne parvient pas à me satisfaire. Les thèses sur la compénétration et la bilocation des corps ne sont-elles pas une conséquence nécessaire et immédiate de la doctrine de la quantité? Comment dès lors en faire un simple appendice? Sans doute, il y a des qualités dans les corps et il était excellent de le montrer en notre siècle de mathématisme exagéré; était-ce une raison d'exposer ici les thèses de métaphysique générale sur la nature et les espèces de qualité? L'action transitive et la passion, le mouvement et le temps sont en dépendance plus étroite avec la quantité qu'avec la qualité; pourquoi en avoir fait des *affinia* de celle-ci? Enfin, est-ce à la cosmologie de démontrer que Dieu est fin et cause efficiente créatrice des corps? Si vraiment la philosophie tout entière n'est pas autre chose qu'une explication du monde, la cosmologie devra s'en tenir à la constatation de la contingence dans l'être mobile, donc de son exigence d'un être extérieur au monde. Mais ce sera à la théologie naturelle d'en démontrer et l'existence et la nature. De la sorte, l'on voit mieux que la cosmologie — comme la psychologie d'ailleurs — n'est qu'un tremplin d'où s'élance le métaphysicien pour découvrir Dieu, créateur et fin dernière.

L'auteur a exposé sa doctrine selon la méthode et la forme la plus rigoureusement scolastique: énoncé de la thèse, explication des termes, positions des adversaires, arguments en syllogismes stricts, corollaires, scolies, et objections enfin résolues selon la plus pure tradition des *disputationes scholasticæ*. Dans tout cet appareil dont je suis loin d'oublier les mérites, j'aurais aimé, pour un traité écrit, quelque chose de plus étoffé, de moins sec. Sans l'explication orale du professeur, un exposé trop bref des positions adverses a bien des chances de négliger les nuances et donc de fausser une doctrine; de même à propos des arguments, il sera bien difficile à l'élève de ne pas tomber dans l'argument purement verbal; et cela sera plus à craindre encore quand, aux objections, l'on répond, sans plus, par de rapides distinctions accompagnées d'un *concedo* ou d'un *nego*.

Mais à qui saura briser cette écorce quelque peu dure s'offrira la substantifique moelle de la pure pensée thomiste, soigneusement distinguée des interprétations suaréziennes. Et celui-là trouvera de plus des essais de solutions de problèmes posés par la physico-chimie moderne, solutions qui, pour n'être pas toutes définitives, n'en dénotent pas moins chez l'auteur une richesse d'information scientifique que l'on ne rencontre guère dans les traités scolastiques publiés jusqu'ici.

C'est donc un travail sérieux, solide, complet que nous devons au R. P. Saintonge. Qu'il en soit félicité et qu'il me permette une suggestion: il y a trop de richesses dans son ouvrage pour qu'en soient frustrés ceux qui ne font pas leur spécialité de la scolastique; ils sont trop peu nombreux les livres qu'ils ont à leur portée. Pourquoi le R. P. ne rééditerait-il pas son traité en français, dans une forme aussi littéraire que possible, en tout cas accessible à la masse des esprits cultivés, médecins, chimistes, fonctionnaires, etc.? Ce serait une bonne œuvre intellectuelle, et probablement une bonne affaire tout court.

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La Pensée Mathématique d'Aristote

L'historien qui se penche sur les ouvrages d'Aristote, s'étonne à bon droit du large rayon d'intérêts et de connaissances du Stagyrite. Rien d'humain ne lui est étranger. Et pourtant, de nombreux commentateurs modernes nient au chef du Lycée tout commerce sérieux avec la reine des sciences, avec les mathématiques [1]. Ils prétendent non seulement qu'il est resté en dehors du mouvement d'idées créé par le platonisme, mais encore qu'il s'est lourdement trompé dans l'utilisation d'exemples et de raisonnements mathématiques. Plus encore, certains sont allés jusqu'à dire que son autorité aurait même arrêté de deux mille ans l'épanouissement des intuitions géniales de Platon son maître.

Il nous paraît téméraire d'accepter de telles opinions, qui ne semblent justifiées ni par l'histoire, ni par une analyse objective de la pensée mathématique d'Aristote en fonction des connaissances techniques de son temps. Certes, il est toujours facile de condamner un ancien en utilisant des étalons modernes pour évaluer son effort scientifique, mais ce n'est plus alors de l'histoire. Pour estimer à sa juste valeur la contribution du Stagyrite dans le développement des idées mathématiques, il convient non seulement de la placer dans le cadre de son époque, mais encore de la rapporter aux véritables intentions de son auteur. C'est ce que nous essayerons de faire dans cette étude.

Voyons d'abord si l'on peut dire qu'Aristote était versé dans les mathématiques. Il est vrai que son penchant le plus caractérisé le poussait vers l'étude de la nature et les spéculations métaphysiques. Mais il n'en reste pas moins qu'il devait apprendre et pratiquer les mathématiques pour faire partie de l'Académie, à l'entrée de laquelle la légende avait

[1] G. MILHAUD, *Aristote et les Mathématiques*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1903; A. REY, *La Maturité de la Science Grecque* (où il ne donne aucun crédit aux idées mathématiques du Stagyrite), 1937; etc.

placé cette inscription: « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » En effet, Platon exigeait de ses disciples une solide connaissance des sciences exactes, tant pour faire partie de son école, que pour pouvoir profiter de ses leçons. Aristote ne pouvait donc pas manquer, pendant les vingt ans passés à l'Académie, de suivre les travaux de ses savants contemporains, de se tenir au courant de leurs problèmes et de leurs résultats, de prendre parti pour telle ou telle de leurs thèses, et d'intégrer en quelque sorte ces discussions dans sa propre pensée.

Insistons davantage sur le climat scientifique de l'Académie où s'est formé peu à peu le génie d'Aristote. On sait la part importante des mathématiques non seulement dans les spéculations de Platon, mais encore dans le programme d'études de l'Académie, tel qu'il ressort de la *République* et des *Lois*. Il ne pouvait en être autrement à cette époque où les mathématiques étaient considérées en même temps comme un moyen d'explication du monde et comme un instrument de raisonnement. D'autre part, on se souvient aussi des encouragements donnés par Platon aux mathématiciens de son école, comme Eudoxe et Philippe de Medma, comme Ménaechme et son frère Dinostrate, comme Theudius et Théétète, ou comme Léodamas et Léon, que le Stagyrite ne pouvait manquer de connaître. Si donc Aristote devait profiter des leçons de son maître et participer aux activités scientifiques de l'Académie, il avait à pratiquer habilement les sciences abstraites qui donnaient la clef du vrai savoir.

Il convient de noter enfin que sans une connaissance des mathématiques, Aristote ne pouvait pas entreprendre une réfutation de la philosophie mathématique de son maître, ou encore s'aventurer à critiquer les interprétations mystiques de ses successeurs. Et sans cette même pratique, il ne lui aurait pas été possible d'établir sa logique ou, plus spécialement, sa théorie de la démonstration: on se rappellera que les *Analytiques* abondent en exemples mathématiques.

Fidèle à la tradition socratique, Aristote considère la rationalisation conceptuelle du monde comme le problème fondamental de la pensée. Son maître, Platon, avait voulu le ramener à des éléments premiers justifiables en termes de la pensée: l'Un et la Dyade étaient aussi bien les éléments des nombres que les éléments des choses; et c'est par leur combinaison ordonnée que ces principes pouvaient rendre compte aussi bien du

changement que du continu. En somme, ce parallélisme se fondait sur la conception platonicienne de l'irrationnel. Incapable de réduire les antinomies de l'irrationnel par une technique mathématique, Platon proposait la solution métaphysique des idées substantielles qui justifiaient par la participation les nombres et les choses. Mais cette même solution reportait dans un plan plus élevé les antinomies dramatiques que Platon cherchait vainement à éviter. Les livres *M* et *N* de la *Métaphysique* sont les témoins, parfois déconcertants, de la faillite du platonisme.

Abandonnant l'arithmétisation du monde, Aristote essaye d'en pénétrer l'essence en utilisant un instrument plus général que les mathématiques, et qu'il a forgé lui-même de toutes pièces: la logique. Plus besoin de s'adresser aux mathématiques pour rationaliser l'univers: aux nombres et aux figures, le Stagyrite substitue la théorie de la prédication et du syllogisme. D'ailleurs, cet *Organon* est plus fondamental que les mathématiques elles-mêmes, puisqu'elles ne peuvent manquer de s'en servir. Désormais, les mathématiques ne seront plus qu'une des divisions de la science théorique: elles s'occupent des choses qui ne changent pas et qui n'ont pas d'existence séparée; tandis que la physique traite des choses changeantes et séparées, et que la théologie (métaphysique) se rapporte aux choses séparées, mais qui ne changent pas. Mais comme telles, les mathématiques ont des problèmes qui leur sont propres et auxquels l'esprit ne peut manquer de s'intéresser.

I. — NATURE DES CONCEPTS MATHÉMATIQUES.

La première question qui se pose est celle de la nature même des concepts mathématiques. Pour Platon, la nécessité impliquée par leur essence résulte de leur participation aux idées substantielles. Ayant rejeté raisonnablement cette solution, Aristote soutient, au contraire, que « la nécessité des mathématiques est semblable en quelque sorte à la nécessité des choses qui s'élèvent au plan de l'existence par les opérations de la nature. Du moment qu'une ligne droite est ce qu'elle est, les angles d'un triangle doivent être nécessairement égaux à deux angles droits [2] ». Ainsi s'affirme le parallélisme de la pensée et de l'être qui permet un appel à la

[2] *Physique*, 200 *a* 15.

perception sensible, même dans la construction des concepts mathématiques.

Mais il y a une distinction essentielle entre les objets naturels et mathématiques, que le second livre de la *Physique* définit clairement. Alors que la physique étudie les figures et les nombres comme des limites ou des qualités de corps pouvant se mouvoir, les mathématiques considèrent ces mêmes figures et ces mêmes nombres en eux-mêmes, abstraction faite de la matière et du mouvement. En d'autres termes, les objets naturels qui font le sujet de la physique, sont immergés dans la matière sensible ou locale; tandis que les objets mathématiques n'ont pas de matière sensible, mais uniquement de la « matière intelligible » comme l'appelle Aristote, dans la *Métaphysique*. Et pour employer un de ses exemples familiers, on peut dire que les mathématiques sont à la physique, comme « courbe » est à « camus »: le second adjectif s'applique spécialement à un nez, tandis que le premier convient en général à n'importe quel objet de cette forme, mais indépendamment de la matière [3].

Plus encore, il n'est pas vrai que le nombre et l'étendue forment l'être des choses, comme l'enseigne Platon, qui fait surgir le monde [4] par la pénétration du nombre et de figures réductibles au nombre dans cette mystérieuse χώρα, matière première ou matrice indéfinie des choses. Le nombre et l'étendue ne sont que des accidents, des qualités premières il est vrai, mais nullement des substances, même par participation. Et comme tels, ils sont connus par le même acte de l'intellect qui saisit l'universel. Ainsi donc, « le mathématicien étudie des abstractions; car avant de commencer ses recherches, il enlève aux choses sensibles leurs qualités particulières comme le lourd et le léger, le dur et le mou, le chaud et le froid. Il ne garde que le quantitatif et le continu, tantôt sous une, ou deux, ou trois dimensions, et leurs attributs comme tels [5]. »

Les objets mathématiques sont, par conséquent, des êtres de raison. C'est pourquoi, en pensant à ces objets, « l'esprit *est* ces objets » tout en les considérant comme séparés bien qu'ils ne puissent pas exister séparément [6]. Aristote va même jusqu'à dire que les notions mathématiques

[3] *Metaph.*, 1025 *b* 30.
[4] PLATON, *Timée*, 50 C - 51 *B*.
[5] *Metaph.*, 1061 *a* 28.
[6] *De Anima*, 431 *b* 15.

sont connues par induction : « Il est possible de familiariser l'élève avec les abstractions mathématiques par l'induction uniquement . . . parce que chaque sujet générique possède, en vertu de ses caractères mathématiques bien déterminés, certaines propriétés qui peuvent être étudiées séparément bien qu'elles n'existent pas isolées [7]. » Cela revient à dire que l'existence des notions mathématiques est adjectivale, si l'on peut dire, et non pas substantielle. Les signes et les figures utilisés dans les démonstrations ne sont pas des objets mathématiques, mais de simples illustrations de convenance facilitant le raisonnement sur des êtres de raison qui existent formellement dans l'esprit.

La connaissance mathématique d'après Aristote possède donc une base sensible, tout comme son épistémologie en général. Et elle semble manifester une certaine aversion pour l'abstraction indéterminée ou l'extrapolation au delà des limites permises par la perception sensorielle. C'est ainsi que la géométrie étudie les lignes sensibles, mais non en tant que sensibles. Il n'en reste pas moins que l'abstraction a un rôle de premier plan dans l'élaboration des notions mathématiques : c'est par des paliers successifs qu'elle parvient à la conception des notions mathématiques aussi parfaitement déterminées qu'elles nous sont données par la science grecque. En partant de la considération d'objets terrestres ou célestes, elle commence par éliminer leurs qualités secondes et même leur mouvement, pour ne garder que leur forme et leur grandeur. De ce premier palier, elle dépouille des corps solides abstraits ainsi obtenus de leur grandeur et de leurs dimensions particulières, pour s'élever à l'idée de corps solides en général. Enfin, en enlevant l'étendue même aux objets atteints à ce second palier, l'abstraction parvient à saisir l'essence ou la forme même de ces objets [8]. Et la même opération se répète pour les autres concepts géométriques, tels que les surfaces et les lignes, qui exigent en plus une abstraction supplémentaire pour les enlever des corps solides qui les contiennent en puissance.

On peut voir ici une différence capitale entre les doctrines de l'Académie et du Lycée. Unifiant les mathématiques sur la base du nombre, Platon veut identifier les lignes, les surfaces et les solides avec les nombres

[7] *Anal. Post.*, 81 *b* 1.
[8] *Metaph.*, 1036 *a* 2 et 1078 *a* 25.

2, 3 et 4 respectivement: tandis qu'Aristote rejette cette assimilation [9] en nous donnant une genèse des nombres entièrement différente de celle de son maître. En effet, il ne croit pas utile d'expliquer le nombre par la combinaison de l'Un et de la Dyade, puisque cette explication n'a pas produit les résultats techniques que les Platoniciens avaient pu espérer. Il revient à l'intuition plus pratique des Pythagoriciens qui considéraient le nombre comme une simple collection d'unités, donc comme une pluralité discontinue. Par conséquent, pas d'identité possible entre la géométrie et l'arithmétique: la première traite des figures, de la quantité continue ou étendue; la seconde traite des nombres, de la quantité discrète et non spatiale [10]. Aristote ira même jusqu'à dire que les postulats spécifiques de chacune de ces sciences ne sont pas interchangeables.

La notion d'unité mathématique a son fondement dans le caractère ontologique de l'unité de l'être, d'où l'intellect le tire par abstraction. La série des nombres est alors obtenue en ajoutant une unité à la première, puis une autre au nombre déjà obtenu, et ainsi de suite [11]; de sorte que les nombres ne peuvent pas aller au delà de l'unité qui les forme additivement en se répétant elle-même. A la conception synthétique et dynamique des Platoniciens, Aristote oppose une idée du nombre analytique et statique: pour lui, le nombre est un tout composé d'éléments partitifs et juxtaposés par addition successive; c'est une quantité intégrale et discontinue plutôt qu'une quantité *fluente* et continue. C'est l'aspect cardinal plutôt que l'aspect ordinal du nombre qui importe ici; et c'est pourquoi Aristote critique les Platoniciens pour compter un, deux, trois et ainsi de suite, sans ajouter successivement une unité au nombre précédent [12]. On remarquera également que la conception aristotélicienne du nombre oppose l'idée de collection à celle de rapport ou de relation, si importante pour le platonisme. Aristote lui-même relève cette opposition lorsqu'il remarque qu'en disant, par exemple, que telle substance est composée de trois parties de feu et de deux parties de terre, c'est le rapport numérique plutôt que le nombre des parties qui forme l'essence de la substance considérée: on ne saurait donc dire que l'être des choses est leur nombre [13]. Pour

[9] *De Anima*, 404 *b* 22.
[10] *Anal. Post.*, 76 *b* 5.
[11] *Metaph.*, 1080 *a* 30.
[12] *Metaph.*, 1082 *b* 28.
[13] *Metaph.*, 1092 *b* 15.

lui, d'ailleurs, la quantité aussi bien que la relation sont des catégories de l'être et non des substances.

Ces distinctions essentielles entre la physique et les mathématiques d'une part, les nombres et les grandeurs de l'autre, donnent une physionomie particulière à la pensée scientifique d'Aristote. Mais elles détruisent l'unité ontologique des mathématiques que Platon avait essayé de réaliser. Par contre, le péripatétisme reconstruit cette unité dans l'ordre formel au moyen de la théorie de la démonstration et du principe du parallélisme de la pensée et de l'être. Plus encore, il reconnaît que l'assimilation du continu et du discret entreprise par le platonisme est une fausse solution du problème de la rationalisation de l'irrationnel qui reste à la base de toute philosophie conceptualiste. Loin d'ignorer ce problème dans l'ordre mathématique, Aristote s'y attaque directement dans sa théorie de l'infini.

II. — LA DOCTRINE DE L'INFINI.

La doctrine aristotélicienne de l'infini, qui est développée dans la *Physique*, est naturellement liée à l'analyse du mouvement qui implique à son tour les notions de matière, d'espace, de temps et de nombre. En effet, ces notions comportent l'infini comme élément commun, si l'on pense à la perpétuité de la matière et du mouvement, à la divisibilité des grandeurs, à la possibilité de former de plus grands nombres par addition, et à la considération du temps par rapport à la diminution et à l'augmentation de ses éléments. Et de même que la doctrine péripatéticienne du mouvement est fondée sur la distinction de l'acte et de la puissance, ainsi l'infini pourra s'interpréter au moyen de cette même distinction. Ici encore, c'est l'expérience qui est notre point de départ, suivant l'attitude générale du Stagyrite.

La nature nous donne la conscience du devenir, du changement. Or le procédé même du devenir est ce que nous appellons le mouvement, qui se définit comme « la réalisation de ce qui existe en puissance, en tant qu'il existe en puissance [14] ». Or, l'infini est ce qui devient toujours sans jamais atteindre une forme définitive: comme tel, c'est une puissance. Il

[14] *Physique*, 201 *a* 10.

ne saurait y avoir un infini actuel pour le nombre ou la grandeur, vu qu'une telle notion serait contradictoire. En effet, tout corps a des limites qui déterminent sa forme, et qui le séparent des autres corps: il n'existe donc pas un corps infiniment grand. D'autre part, l'univers tout entier ne peut être vraiment infini; car on ne saurait atteindre l'infini en additionnant les corps finis déjà existants. Or ces corps sont en nombre fini, puisque, même si leur nombre était actuellement infini, on pourrait toujours lui ajouter des unités par la pensée, ce qui modifierait ce nombre en le rendant fini [15]. Enfin, si l'on veut parler de tout l'univers existentiel comme un infini, à la manière de Mellissos l'Éléate, on tomberait dans le panthéisme, sans résoudre pour cela le problème des nombres et des grandeurs.

La plupart des raisons physiques données par Aristote contre l'existence d'un corps physique infini, sont fondées sur sa théorie des lieux naturels des quatre éléments, et ne sont pas bien concluantes. Il est intéressant de remarquer cependant, toutes proportions gardées, la similitude entre les conceptions d'Aristote et d'Einstein relativement à l'univers fini. Quant aux preuves mathématiques qu'il offre, nous en signalerons une qui ne manque pas d'intérêt [16], en raison de son analogie avec les fameuses *aporiai* de Zénon d'Élée. L'argument comporte une droite illimitée dans un plan, et un rayon infini tournant autour d'un point extérieur à la droite. Il semblerait que le rayon pourrait opérer une rotation complète dans un temps donné; et pourtant, pareille opération est actuellement impossible. En effet, si le rayon touche la droite, il ne devra jamais la quitter actuellement en raison de leur infinitude; et s'il ne la touche pas pour commencer, il devra bien le faire à un moment donné de sa rotation, ce qui nous ramène au premier cas. On n'évite pas la difficulté en accusant Aristote, comme le fait Milhaud, de confondre l'indépendance de la longueur des lignes par rapport au mouvement et à la variation angulaire. Ce n'est pas de cette indépendance formelle qu'il s'agit ici, et qu'Aristote n'ignorait certainement pas, mais bien des conditions actuelles du problème dont les conséquences n'échappent pas au dilemme du Stagyrite.

[15] *Physique*, 204 *b* 1-206 *a* 8.
[16] *De Cœlo*, 272 *b* 25.

Si l'infini actuel n'existe pas, néanmoins, il faut accepter une certaine idée de l'infini non seulement pour rendre compte du devenir en général, mais encore pour permettre l'addition et la division des nombres et des grandeurs ainsi que des intervalles de temps. Pour cela, Aristote propose de considérer l'infini comme puissance, et d'en admettre l'existence « potentiellement et par voie d'exhaustion . . . Son existence potentielle est semblable à celle de la matière; et il n'a pas d'existence séparée comme l'être fini [17] ». De même que la matière première n'a pas d'existence séparée, mais seulement dans les choses, ainsi l'infini n'est jamais réalisé par lui-même: il ne vient à l'existence que partiellement et progressivement; il est toujours en devenir; il change toujours en l'autre; en somme ce n'est pas « une actualité permanente, car il consiste en devenir, comme le temps [18] ». Ce qu'on pourrait appeler les parties de l'infini qui émergent sur le plan de l'existence, peuvent demeurer une fois produites, comme dans le cas des grandeurs, ou bien disparaître aussitôt engendrées, comme les instants. Dans les deux cas, c'est leur succession continue qui compte. Aussi, au lieu de dire que l'infini est ce qui n'a rien en dehors de lui, Aristote affirme que l'infini a toujours quelque chose en dehors de ce qu'il a déjà réalisé. C'est sa potentialité qui est fondamentale.

C'est pourquoi il n'y a pas d'infini comme tel en lui-même, mais seulement en tant que pluralité ou extension [19]. D'où la distinction de l'infini par rapport à l'addition et par rapport à la division. Le premier ne peut jamais être épuisé en ajoutant une partie à une autre; et le second ne connaît pas de limite dans sa diminution successive. Le nombre est infini dans le premier sens, et les grandeurs dans le second sens; tandis que le temps est infini par rapport aux deux opérations. Ainsi, « toute grandeur donnée est dépassée dans le sens de la petitesse; mais dans l'autre sens, il n'y a pas de grandeur infiniment grande . . . Et d'autre part, le nombre doit s'arrêter à l'indivisible, du moment qu'il est une pluralité définie d'unités; . . . mais dans la direction opposée, il est toujours possible de penser à un nombre plus grand [20]. »

[17] *Physique*, 206 *b* 12.
[18] *Physique*, 207 *b* 14.
[19] *Physique*, 204 *a* 8.
[20] *Physique*, 207 *b* 3-11.

L'interprétation de ce texte met en relief une des principales difficultés de la doctrine aristotélicienne de l'infini, à savoir l'impossibilité pour une grandeur continue de croître indéfiniment. Voyons de plus près la pensée d'Aristote. Elle ne présente pas de difficulté en ce qui concerne le nombre. En effet, on pourrait admettre à la rigueur la nécessité de s'arrêter à l'unité comme point de départ de la série des nombres: quelle que soit la construction numérique que l'on veuille faire, il faut bien qu'elle ait un commencement qui serait alors l'unité. Ainsi, non seulement Aristote ne pense pas au zéro et aux nombres négatifs, mais encore il considère le nombre 2 comme le premier vrai nombre [21], l'unité étant l'élément commun de toute la série. D'autre part, il est vrai que le nombre n'a pas de limite supérieure, le procédé d'addition comportant la possibilité d'une répétition inépuisable [22]. En serait-il autrement pour les grandeurs?

Alors que l'unité est la limite inférieure de toute série de nombres, il n'y a pas de limite pour la grandeur dans le sens de la petitesse, car toute grandeur peut toujours être divisée proportionnellement, en moitiés, en quarts, en huitièmes, par exemple, sans jamais aboutir à une unité déterminée si petite soit-elle. Ici, Aristote a vu juste en se posant contre l'existence et la possibilité de lignes indivisibles. Le tract péripatéticien *Des Lignes Insécables,* quel qu'en soit l'auteur, représente parfaitement les vues du Stagyrite sur ce sujet. Sans entrer dans le débat historique relatif aux doctrines respectives de Platon et de Xénocrate sur les indivisibles, ou encore à l'interprétation des polémiques qu'elles ont suscitées aussi bien à cette époque que dans la critique contemporaine, nous dirons que l'argument d'Aristote contre les indivisibles reste toujours valable. Il nous dit ainsi que les lignes insécables doivent avoir des extrémités et qu'elles ne sauraient être des points. De même nous voyons dans le tract *Des Lignes Insécables,* que si une ligne dite indivisible a nécessairement des points comme extrémités, elle doit être divisible; et que tous les argu-

[21] *Physique,* 220 *a* 26.

[22] La tentative d'Archimède pour construire le plus grand nombre semble aller à l'encontre de cette possibilité. Et cependant, elle peut être interprétée en faveur de la doctrine péripatéticienne. Voulant obtenir *actuellement* le plus grand nombre, Archimède montre dans *L'Arénaire* que ce nombre ne saurait dépasser la quantité de matière existant dans l'univers: d'où l'impossibilité de l'infini actuel.

ments offerts en faveur de pareilles lignes, vont à l'encontre des principes mathématiques [23].

Mais pourquoi serait-il impossible de penser à une grandeur infiniment grande? De même qu'on peut toujours ajouter l'unité à un nombre quelconque sans limiter ce procédé, on devrait pouvoir ajouter indéfiniment une grandeur à elle-même: l'esprit ne se refuse pas à cela, du moment que nous restons dans le potentiel. L'analogie ne serait pas valable si l'on se réfère à l'impossibilité d'une grandeur physique actuellement infinie: car ce qui est impossible dans la réalité, ne l'est pas nécessairement dans la potentialité. D'ailleurs, si l'on veut faire appel au physique, pourquoi admettrait-on une limite à l'univers, et aucune à la division de la matière? Aristote nous dit que l'existence de l'atome est incompatible avec certaines considérations mathématiques et logiques [24]; mais il en est ainsi pour l'idée d'un corps physique maximum qu'il nous propose. Nous n'allons pas jusqu'à dire, cependant, que cette difficulté se complique pour Aristote d'une erreur mathématique: son opinion relative à l'impossibilité d'une grandeur croissant indéfiniment, ne heurte pas le principe d'exhaustion d'Eudoxe que le Stagyrite connaissait bien [25]. En effet, cette méthode s'applique toujours à des problèmes ayant des limites déterminées, donc relatives; elle n'a donc rien à voir avec l'existence d'une limite supérieure et absolue de la grandeur en extension.

Il y a donc une certaine inconsistance dans la doctrine aristotélicienne de la grandeur continue maximum; et cette difficulté ne disparaît pas si l'on veut montrer qu'elle est un exemple de ce qu'on peut appeler le « réalisme mathématique » du Stagyrite et du caractère empirique de son épistémologie. Mais il convient d'ajouter que cette inconsistance n'affecte aucunement son interprétation et sa critique des techniques mathématiques de son époque. En effet, le géomètre n'a pas besoin d'une grandeur géométrique maximum en soi, pas plus qu'il ne pense à continuer actuellement le procédé d'accroissement d'une grandeur donnée. S'il veut considérer des grandeurs croissantes, il les réduit proportionnellement à des grandeurs utilisables dans une construction et suffisantes pour la preuve. Dans la méthode d'exhaustion, par exemple, il demande de

[23] *Des Lignes Insécables*, 970 *b* 10.
[24] *De Cœlo*, 303 *a* 20.
[25] *Physique*, 266 *b* 2.

pouvoir continuer la bissection des périmètres rectilignes aussi loin qu'on le désire, mais sans exiger de poursuivre actuellement cette bissection sans arrêt. Comme le dit Aristote, le géomètre demande seulement de pouvoir prolonger une droite aussi loin qu'on le désire utilement [26]. Et cette possibilité n'est aucunement affectée si même on déclare une limite en soi à la grandeur.

Dans son ensemble, la doctrine aristotélicienne de l'infini potentiel convient donc suffisamment à la pratique des mathématiciens. On doit même ajouter que cette potentialité n'affecte pas ici l'infini dans la perspective de l'être réel, mais uniquement la forme mathématique de cet infini en puissance. C'est ce qui explique, en particulier, le caractère de la polémique d'Aristote contre l'utilisation de certaines méthodes mathématiques relatives à l'infini. En voyant de plus près cette polémique, on peut se rendre compte non seulement du sens pratique de la doctrine aristotélicienne de l'infini, mais encore des intérêts mathématiques du Stagyrite et de sa connaissance des problèmes qui préoccupaient ses savants contemporains.

III. — LE PROBLÈME DES QUADRATURES.

Nous trouvons en effet dans l'œuvre du Stagyrite de nombreuses références non seulement aux mathématiques élémentaires, mais encore à certaines implications de théories plus avancées. Ses discussions relatives à Hippocrate de Chio, à Antiphon et à Bryson, à Zénon d'Élée, enfin à Démocrate et à Eudoxe de Cnide, comme aussi aux conceptions des Pythagoriciens et des Platoniciens, montrent suffisamment qu'Aristote s'intéressait profondément aux applications mathématiques du problème de l'infini, en particulier, sous la forme qu'il prend dans la méthode des quadratures. Certes, ses œuvres ne font pas mention des sections coniques découvertes par son contemporain Ménaechme, ou encore des diverses courbes mécaniques étudiées par les géomètres de l'Académie [27]. Mais cette

[26] *Physique*, 207 *b* 30.

[27] Dans la *Physique* (228 *b* 24), il est fait mention de la spirale comme une figure dont une partie donnée peut coïncider avec une autre partie, une définition qui ne serait pas exacte si elle se rapportait à l'hélice cylindrique. Les *Problèmes* (914 *a* 25) signalent également la courbe décrite par la section d'un rouleau cylindrique: une section droite donnerait une droite, et une section oblique donnerait une ligne brisée. Mais ces exemples sont ici sans conséquence.

omission n'implique pas nécessairement qu'Aristote ignorait ces découvertes. Son but n'était pas spécifiquement mathématique, mais bien méthodologique et philosophique dans sa discussion de l'infini. Or pour cela, point n'était besoin de passer en revue toutes les découvertes de l'époque: il lui suffisait d'analyser certaines des méthodes déjà éprouvées par le temps.

C'est ainsi qu'Aristote s'attache à des aspects précis du problème de la rectification des courbes et de la quadrature des surfaces, tels que la quadrature des lunules d'Hippocrate, les essais de carrer le cercle, la méthode d'exhaustion d'Eudoxe et le problème des irrationnelles en général. Dans les quatre passages où il mentionne la quadrature des lunules et du cercle, Aristote critique ces méthodes comme des exemples d'arguments fallacieux. Dans le premier passage [28], il présente la quadrature des lunules comme un faux argument apagogique, précisant que la réduction des lunes par Hippocrate à un problème plus directement capable de solution, omet des étapes intermédiaires. La quadrature du cercle par Bryson mentionnée dans le second passage [29] est considérée comme « éristique », vu qu'elle implique des principes qui ne sont pas spécifiquement géométriques. Dans le troisième passage [30], on nous dit que les quadratures d'Hippocrate et de Bryson sont fallacieuses. Et dans le dernier passage [31], il distingue les preuves géométriques relatives aux quadratures, de celles qui ne le sont pas; la méthode d'Antiphon est citée comme un exemple de ces dernières; mais il ajoute qu'on doit réfuter tout autant la preuve « par les segments », allusion directe à la méthode d'Hippocrate qui carrait les lunules en considérant une série de segments circulaires correspondant aux deux arcs d'une lunule.

Certains critiques admettent à la rigueur l'opposition d'Aristote aux tentatives de quadratures du cercle, mais ils jugent sévèrement le Stagyrite pour son opinion sur Hippocrate dont la découverte est considérée à juste titre comme une des plus remarquables de la mathématique grecque. Mais ici encore, il faut essayer de comprendre les raisons d'Aristote. Nous ne croyons pas, comme le dit Alexandre, rapporté par Simpli-

[28] *Anal. Priora*, 69 *a* 30.
[29] *Anal. Post.*, 75 *b* 40.
[30] *Soph. Elenchi*, 171 *b* 15.
[31] *Physique*, 185 *a* 14.

cius [32], qu'Hippocrate ait confondu les lunes d'un arc intérieur de 60 degrés avec celles d'un arc intérieur de 90 degrés, et qu'il ait appliqué aux premières la quadrature convenant aux secondes. L'objection d'Aristote est plus fondamentale: elle implique sa doctrine de l'inégalité de nature des droites et des courbes, comme on le voit dans sa discussion de l'inégalité des mouvements rectiligne et curviligne par rapport à leurs vitesses respectives [33]. Il n'y a pas de mesure réelle entre la droite et la courbe: celles-ci restent incomparables par nature. Et si le mathématicien ferme les yeux sur cette différence pour des raisons pratiques ou pragmatiques, il n'en reste pas moins que le logicien a le droit de relever l'erreur de raisonnement impliquée dans ces preuves.

Rappelons ici que ce rigorisme d'Aristote est dans la meilleure tradition de la méthodologie platonicienne. On sait, en effet, que le chef de l'Académie n'acceptait la validité d'une construction ou d'une preuve mathématique que si elle comportait l'emploi de la règle et du compas exclusivement. Les courbes mécaniques découvertes par les élèves de Platon pour des besoins mathématiques, n'étaient pas considérées comme orthodoxes, même si elles pouvaient offrir des approximations élevées dans leur emploi. Et l'on se souviendra de la préface donnée par Archimède à sa *Méthode*, où il s'excuse d'employer des moyens mécaniques pour résoudre des problèmes de géométrie. Si l'utilisation de ces méthodes, affinées en conséquence, s'est révélée féconde dans la découverte mathématique, dans la science moderne surtout, ce n'est pas une raison pour les accepter comme si elles satisfaisaient complètement la raison. L'analyse infinitésimale, qui a employé des considérations mécaniques dans son développement et sa genèse, a suscité des discussions passionnées dès le début: il lui a fallu attendre plus de deux cents ans avant de prendre une forme plus satisfaisante à l'esprit. Or Aristote se trouvait dans une position analogue par rapport aux méthodes infinitésimales de son époque: en disant que ce n'est pas au géomètre de réfuter la quadrature d'Antiphon, il impliquait clairement que les principes à critiquer étaient de nature logique plutôt que technique.

C'est ainsi qu'apparaît le problème de l'irrationnel dans la discussion d'Aristote: si Platon n'avait pas pu le résoudre soit mathématique-

[32] *Commentaire sur la Physique d'Aristote.*
[33] *Physique*, 248 *a* 18 - *b* 7.

ment, soit métaphysiquement, on doit savoir gré au Stagyrite de nous montrer que la logique même exige cette insolubilité. Le succès pratique du mathématicien n'est certes pas une preuve de l'excellence de sa logique. Il est intéressant de signaler à ce sujet que cette attitude se retrouve à notre époque dans l'opposition des « finitistes » aux autres écoles d'interprétation des fondements des mathématiques. En conséquence, ce n'est pas à des constructions géométriques qu'Aristote recourt pour réfuter les analystes de son temps, mais bien à des considérations de logique; et qu'on n'aille pas dire que cette attitude comporte une incompréhension des problèmes scientifiques en discussion.

Dans le cas des lunules d'Hippocrate, la fausse apagogie est mise en évidence par le raisonnement suivant: soit A la propriété d'être capable de quadrature, soit B un cercle, et C un carré. On ne peut pas attribuer A à B, avant d'avoir trouvé un terme intermédiaire entre B et C; et il en est de même des lunules. Or la preuve donnée de la quadrature ne met pas en évidence ce terme intermédiaire. En ce qui concerne Bryson, le caractère éristique de sa démonstration résulte du fait qu'il applique faussement un principe général à un cas particulier. On sait que cette démonstration utilise un carré inscrit et un carré circonscrit au cercle dont on cherche la quadrature: en doublant successivement les côtés de ces deux carrés, Bryson a voulu construire un polygone intermédiaire équivalent au cercle, sur la base du faux raisonnement suivant: deux quantités simultanément plus grandes et plus petites que deux autres quantités connues, sont égales. En effet, ce principe n'est pas toujours vrai: ainsi les nombres 8 et 9 sont simultanément plus grands que 7 et plus petits que 10 sans être égaux entre eux.

Quant à Antiphon, on sait qu'il pensait carrer le cercle en doublant indéfiniment les côtés d'un polygone régulier inscrit dans un cercle jusqu'à ce que son périmètre « coïncide » avec la circonférence. L'erreur ici consiste à postuler la coïncidence de deux figures dont les éléments sont de nature différente. Déjà Protagoras avait maintenu qu'une tangente touche actuellement le cercle en plus d'un point, en vertu de ce faux principe d'une construction géométrique concrète est équivalente à la figure abstraite qu'elle représente. Or c'est ce qu'Antiphon utilise d'après des procédés familiers aux Sophistes de l'époque. Et comme le fait re-

marquer Alexandre, si l'on veut dire que la coïncidence doit être acceptée par le fait qu'à la limite, droites et courbes se réduisent à des points, alors c'est reconnaître que les lignes sont actuellement composées de points, ce qui nous ramène aux paradoxes de Zénon d'Élée. On peut dire que ce sont ces mêmes difficultés logiques qui se retrouvent dans la méthode d'exhaustion, quelle que soit la perfection technique qu'Eudoxe a pu lui donner.

On pourrait penser que la critique d'Aristote recouvre une attitude par trop rigide sur les rapports de l'arithmétique et de la géométrie, et sur la valeur des méthodes mathématiques en général. Mais il n'en reste pas moins qu'elle est justifiée dans la perspective de la méthodologie qu'il a pris lui-même tant de peine à établir. Nous avons déjà vu les raisons qu'il donne pour séparer les objets propres de la géométrie et de l'arithmétique. Ce point une fois concédé, la distinction irréductible, dans une certaine mesure, des postulats de ces deux sciences doit suivre nécessairement. « Si donc la démonstration doit passer d'une science à une autre, le genre doit être le même absolument ou dans un certain sens. Autrement ce passage est clairement impossible, vu que les extrêmes comme le moyen terme doivent être tirés du même genre. Sans quoi, dans la prédication, ils ne seraient pas essentiels, mais simplement accidentels [34]. » Le seul cas où une science peut employer les principes d'une autre, c'est quand elle lui est subordonnée, comme l'optique qui est moins générale que la géométrie.

Toujours dans la question de l'infini, il est important de préciser la pensée d'Aristote sur le continu en général qui en est un corollaire. C'est dans le sixième livre de la *Physique* qu'Aristote étudie la notion du continu qu'il définit comme « ce qui est divisible en divisibles qui sont divisibles indéfiniment [35] ». Cette définition est fondée sur l'idée intuitive de la grandeur continue, suivant laquelle deux parties consécutives et contiguës sont tenues ensemble par la confusion de leurs extrémités en une seule et même limite. Avec ces prémisses, on peut soutenir que tout continu doit être divisible indéfiniment; et que la divisibilité indéfinie de l'étendue, du mouvement et du temps, s'impliquent l'une l'autre, avec la divisibilité du mouvement comme moyen terme entre les deux autres. Les développements donnés par Aristote à ces idées montrent la ferme

[34] *Anal. Post.*, 75 *b* 8.
[35] *Physique*, 232 *b* 24.

clarté de son opposition aux atomistes, et constituent la première étape logiquement organisée de la longue série de discussions sur le continu.

Une question intéressante se pose lorsqu'on cherche à comprendre les relations entre le nombre discret et le mouvement continu, vu que ces rapports ont donné naissance peu à peu à l'analyse moderne. En fait, le Stagyrite a nié la possibilité d'une vitesse instantanée (ce qu'on représente par ds/dt en notation moderne) ; et par implication, la possibilité d'une accélération instantanée, tous deux concepts fondamentaux de l'analyse. Il a essayé de prouver par la réduction à l'absurde, que le mouvement ne saurait être le passage de distances infiniment petites en instants infiniment petits: d'où son assertion que « rien ne peut être en mouvement dans le présent . . . et rien ne peut être en repos dans le présent [36] ». La considération des mathématiques comme le modèle de l'univers sensible, les limitations de la perception sensorielle, et la conception qualitative du mouvement en général, permettaient difficilement au Stagyrite d'aller plus loin que la simple connaissance de vitesses moyennes (soit $\Delta s/\Delta t$ en notation moderne). Et c'est avec ces éléments intuitifs qu'Aristote entreprit la solution des fameux paradoxes de Zénon d'Élée. C'est dire que sa critique de ces *aporiai* ne pouvait pas être décisive.

En discutant la *Dichotomie* et l'*Achille*, Aristote remarque justement que leur preuve supposée comporte le principe qu'un objet en mouvement ne peut pas atteindre la fin de sa course, si la distance qu'il doit parcourir est divisée en une certaine façon [37]. Mais il ne résout pas la difficulté de la *Dichotomie* en observant que cet argument implique faussement l'impossibilité de traverser ou de toucher chacun d'un nombre infini de points en un temps fini [38]. Car la vraie question ne consiste guère à décider si la série des distances et la série des instants sont épuisées simultanément, mais bien à montrer comment chacune de ces séries peut être épuisée alors qu'elle est indéfinie. De même, la réfutation aristotélicienne de la *Flèche* et du *Stade* fait appel à la perception sensorielle plutôt qu'à une construction rigoureusement logique, lorsqu'elle veut montrer l'impossibilité d'instants indivisibles et, par conséquent, de vitesses instantanées.

[36] *Physique*, 234 *a* 32.
[37] *Physique*, 239 *b* 18.
[38] *Physique*, 233 *a* 22.

On ne pouvait pas exiger d'Aristote, cependant, qu'il répondit à Zénon en termes de dérivées et de séries infinies convergentes. Et si même il avait pu avoir l'intuition de ces idées, on peut se demander si la notion de convergence résout vraiment les implications métaphysiques des paradoxes de l'Éléate. C'est pourquoi, vue dans sa perspective historique, la discussion des *aporiai* par le Stagyrite constitue une sérieuse contribution à la pensée mathématique. On peut même dire [39] qu'elle représente un jugement très mûr sur les problèmes du continu, et qu'elle a fourni un fondement pour les recherches qui ont mené plus tard à la dynamique et à l'analyse. En effet, la notion aristotélicienne du mouvement considéré comme l'effort d'un être pour devenir actuellement ce qu'il est potentiellement, a donné naissance aux idées médiévales d'*impetus* et de *conatus* qu'on retrouve dans les concepts de vitesse et d'accélération qui fondent la notion de dérivée.

Mais il ne serait pas juste non plus de considérer l'enseignement du Stagyrite sur le continu et l'infini comme une introduction au calcul infinitésimal [40]. Car la position d'Aristote manifeste un esprit différent de celui de l'analyse. En effet, en posant l'irréductibilité entre les nombres discrets et les grandeurs continues, le fondateur du Lycée admet l'impossibilité de construire numériquement le continuum [41]. Or c'est l'arithmétisation du continu qui caractérise l'esprit de l'analyse. Mais on ne saurait blâmer Aristote d'avoir pris cette attitude en opposition à son maître: la primauté de l'arithmétique sur la géométrie proclamée par le Pythagoricien Archytas, et développée dans la vaste synthèse de Platon, n'avait pas pu se réaliser à l'époque avec les moyens techniques à la disposition des Grecs. Et malgré les belles réalisations d'Archimède, les savants de l'époque alexandrine préféreront la représentation géométrique du continu plus susceptible pour eux de donner des résultats immédiats dans l'ordre mathématique. Nous verrons tout à l'heure, par contre, que l'attitude d'Aristote se rapproche davantage des doctrines les plus récentes sur la nature et les méthodes des sciences exactes.

[39] Carl BOYER, *The Concepts of the Calculus*, p. 44.
[40] Moritz CANTOR, *Origine du Calcul Infinitésimal*, p. 6.
[41] *Metaph.*, 1075 *b* 28.

IV. — L'ÉLABORATION DE LA LOGIQUE.

La contribution la plus remarquable d'Aristote au progrès de la pensée mathématique, est l'établissement de sa logique et de sa théorie de la démonstration. Nous ne dirons pas que la logique est née de toutes pièces dans le cerveau du Stagyrite: ses prédécesseurs, et en particulier Platon, lui ont fourni des éléments essentiels pour cette tâche, bien qu'aucun d'eux n'ait même essayé d'ébaucher une logique indépendante. Si Platon a pensé à la dialectique, il en a marqué les caractères sans en établir la technique dans tous ses détails. Le mérite d'Aristote dans cette entreprise lui reste donc tout entier: il n'a pas seulement systématisé les apports de ses prédécesseurs, il les a complétés, ordonnés, justifiés par rapport à une épistémologie et à une ontologie aussi originales que profondes; et il a présenté toute cette synthèse comme une science indépendante et universelle.

Nous n'avons pas l'intention ici d'esquisser la genèse de la logique aristotélicienne, d'en préciser les divers éléments, d'en caractériser les différents moments, d'en montrer l'unité et la cohérence, ou encore de juger les polémiques qu'elle a suscitées. Nous nous bornerons à quelques réflexions d'ensemble sur la part des mathématiques dans l'élaboration de cette logique, et sur les rapports généraux de ces deux disciplines.

On a voulu dire que l'élaboration de la logique aristotélicienne révèle surtout l'influence des préoccupations biologiques de son auteur [42]. Il serait plus exact de soutenir que ce sont les mathématiques qui lui ont fourni l'inspiration et les éléments nécessaires à l'établissement de l'*Organon;* et qu'en formulant les rouages de sa logique, il avait en vue aussi bien son application aux sciences naturelles qu'aux sciences spéculatives. En effet, la biologie ne constituait pas à cette époque une science bien articulée, et dont la structure pouvait convenir à la connaissance en général; tandis que les mathématiques formaient déjà un corps de doctrine aussi cohérent qu'universel. Les Pythagoriciens et les Platoniciens les employaient non seulement comme modèles, mais aussi comme instruments de raisonnement. Et déjà de nombreux petits traités offraient les *Éléments* des mathématiques connus et systématisés à cette époque. Aris-

[42] Cf. L. BRUNSCHVICG, *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, p. 72-78.

tote ne pouvait pas manquer d'être impressionné par la perfection formelle des sciences exactes.

Il nous donne lui-même son opinion dans un passage significatif des *Seconds Analytiques* qui implique clairement pourquoi les mathématiques étaient considérés comme l'instrument pratique du raisonnement. Ainsi, nous dit-il, « l'observateur empirique cherche à connaître les simples faits; tandis que le mathématicien veut connaître les raisons des faits. Ce dernier possède les démonstrations qui indiquent les causes, tout en étant souvent ignorant des faits empiriques: de même que nous connaissons souvent l'universel dans toute sa clarté, tout en n'étant pas familiers avec toutes ses manifestations particulières en raison des limites de l'observation . . . Les mathématiques s'attachent aux formes, et ne cherchent pas à démontrer les propriétés des substances comme telles [43]. » Pour Aristote, cependant, la force d'un raisonnement mathématique ne lui vient pas de sa structure, mais bien de la nécessité des relations fondées sur l'essence des termes du raisonnement [44]. C'est pourquoi la théorie péripatéticienne de l'universel reste à la base de la connaissance et réunit en faisceau toutes les phases de sa philosophie. Néanmoins, c'est en vertu de la précision et de la clarté de leurs concepts, que les mathématiques possèdent la structure la plus parfaite. En étudiant celle-ci, on pourrait donc généraliser la description de son armature, et obtenir la science universelle de la pensée discursive.

L'inspiration mathématique de l'*Organon* se voit aussi bien dans une partie de sa terminologie que dans les nombreux exemples empruntés aux sciences exactes. Dans les *Premiers Analytiques*, la figure du syllogisme est le *σχῆμα*, le schème ou le plan; la proposition est appelée parfois une distance *διάστημα*; le terme est l'*ὅρυς* ou l'extrémité. Comme nous le rappelle Ross [45], c'est à la théorie des proportions surtout que le Stagyrite a emprunté sa terminologie; étant donné que les mots que nous venons de signaler, comme ceux d'*ἄκρον* et de *μέσον* qui indiquent les extrêmes et le moyen terme en logique, étaient couramment employés dans cette théorie. Il n'est donc pas impossible qu'Aristote ait représenté ses figures du

[43] *Anal. Post.*, 79 *a* 2.
[44] Cf. J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire chez Aristote.*
[45] W. D. ROSS, *Aristotle*, p. 33.

syllogisme aussi bien par des figures géométriques que par des rapports abstraits entre leurs éléments.

Les exemples utilisés par Aristote dans l'*Organon* appartiennent en majeure partie aux mathématiques élémentaires. Ce n'est pas par ignorance des parties plus avancées de la science, que le Stagyrite s'est borné surtout à des exemples de ce genre. En effet, nous avons vu qu'il n'a pas hésité à participer aux discussions relatives aux questions de quadratures. Mais ces parties avancées n'étaient pas encore parfaitement constituées et elles se prêtaient encore à de nombreuses critiques, comme le cas du Stagyrite nous le révèle également; tandis qu'il avait besoin pour illustrer ses règles de logique d'exemples définitifs et acceptés comme tels. Or seules les mathématiques élémentaires pouvaient les lui offrir à cette époque: nous voyons que même Euclide, dans la génération suivante, ne va guère plus loin que les mathématiques élémentaires dans sa systématisation, bien qu'il connût bien plus que les traités qu'il nous a laissés.

Ces exemples révèlent non seulement la connaissance que le Stagyrite avait sur ces sujets, mais encore ils nous donnent des indications importantes pour l'histoire des mathématiques, comme Heath lui-même le reconnaît [46]. Ainsi nous trouvons dans Aristote les six premières définitions données plus tard dans les *Éléments*, à l'exception de la droite qu'il définit encore à la manière de Platon. Les figures semblables et la théorie des proportions sont mentionnées dans l'*Organon* comme elles le seront plus tard par Euclide. Nous trouvons aussi des termes, tels que κεκλάσθαι (être incliné) et νεύειν (se rapprocher de), qui devaient être courants au temps d'Aristote et que ses successeurs n'utilisèrent plus. Dans un passage significatif [47] le chef du Lycée dit aussi que la théorie des parallèles implique un cercle vicieux: d'où l'on pourrait conclure qu'Euclide s'était attaché à résoudre cette difficulté au moyen de son fameux postulat.

On retrouve aussi dans Aristote des théorèmes prouvés plus tard par Euclide. Les preuves du Stagyrite ne sont pas toujours exactes, vu qu'elles impliquent souvent des propositions bien plus complexes que celles qu'il veut prouver. Mais après tout, il ne faisait qu'utiliser la science de son temps pour illustrer sa logique, sans s'attacher nécessairement

[46] T. HEATH, *History of Greek Mathematics*, vol. I, p. 335.
[47] *Anal. Post.*, 76 *b* 9.

à perfectionner ces preuves en mathématicien. Disons enfin que l'*Organon* présente des théorèmes et même des démonstrations différentes de ceux des *Éléments*. Ainsi, par exemple, Aristote donne une preuve de l'égalité des angles de base d'un triangle isocèle quand ceux-ci sont mixtes [48], en l'utilisant pour prouver qu'une des prémisses du syllogisme doit être affirmative et universelle. Ou encore, il prouve que les angles extérieurs d'un polygone sont ensemble égaux à quatre droits. Ajoutons à cela que les ouvrages du Stagyrite renferment des exemples relatifs aux lieux plans, à l'isopérimétrie et aux solides réguliers [49]. Pris ensemble, tous ces éléments scientifiques prouvent suffisamment la familiarité d'Aristote avec les mathématiques.

C'est surtout pour sa méthodologie, cependant, qu'Aristote utilise l'analyse structurale des sciences exactes. Dans les *Seconds Analytiques* où il traite de la science démonstrative, il nous présente les mathématiques comme possédant la meilleure forme de démonstration, vu que leurs conclusions sont toujours universelles. D'après leur exemple, il arrive à préciser les conditions et les articulations de la démonstration en général, tout en étant entendu que les mathématiques seules parmi les sciences positives sont capables de par leur nature même de démonstration véritable.

La fin de la démonstration est la vraie connaissance. Ses prémisses doivent donc être vraies, indémontrables et causes de la conclusion. C'est en cela qu'une démonstration diffère d'un syllogisme qui peut avoir des prémisses fausses, et qui ne vise qu'à l'opinion. En somme, la démonstration est un syllogisme scientifique qui dépasse l'opinion pour atteindre la vérité elle-même. En ce qui concerne la vérité des prémisses, on doit distinguer une vérité formelle d'une vérité de fait. La première ne vise qu'à la cohérence de l'argument [50]; tandis que la seconde se rapporte à des éléments indispensables à la science et néanmoins incapables de démonstration [51]. Certaines vérités de fait sont générales à toutes les sciences et d'autres sont particulières à chacune d'elles. Comme exemples de vérités

[48] *Anal. Priora*, 41 *b* 15.

[49] Dans le *De Cœlo* (306 *b* 7), par exemple, il est dit que la pyramide et le cube sont les seuls solides qui peuvent remplir l'espace autour d'un point.

[50] *Anal. Priora*, 47 *a* 8.

[51] *Anal. Post.*, 76 *a* 31.

de fait, Aristote cite l'existence de l'unité et de la grandeur; comme vérités générales, il donne l'axiome de l'égalité des différences lorsque des quantités égales sont retranchées de quantités égales; et comme vérités particulières, il propose les définitions de la ligne et de la droite.

Il serait intéressant de pénétrer davantage la pensée d'Aristote sur la nature et le rôle des axiomes, en raison des discussions récentes sur ces questions. Dans un passage significatif, le Stagyrite cite les lois de la pensée comme les axiomes, ou vérités de fait, les plus fondamentaux; et il semble dire qu'il y a d'autres axiomes généraux sans lesquels on ne saurait établir aucune science [52]. Mais il nous dit plus loin que les axiomes sont « tels que le principe du tiers exclus, le principe de l'égalité des différences quand des quantités égales sont retranchées de quantités égales, et d'autres principes du même genre [53] ». Il semblerait donc qu'Aristote assimile les lois de la pensée aux axiomes mathématiques, attitude qui se rapproche beaucoup de la thèse centrale de la logistique contemporaine. Et cependant, il n'en est rien, si l'on pénètre davantage sa pensée: on trouve alors des distinctions très caractéristiques.

Pour lui, les lois de la pensée font partie de cette connaissance préliminaire, sinon préexistante dans un sens intuitif, sans laquelle aucune science n'est possible. Mais par elles-mêmes, ces lois ne produisent aucune connaissance spéciale: elles doivent s'accompagner d'autres principes énonçant des propriétés spécifiques de l'objet particulier de la science à laquelle on veut appliquer les lois de la pensée [54]. Les vérités de fait relatives à une science particulière doivent convenir au genre de cette science, sans quoi elles ne seraient pas liées à la conclusion comme une cause à son effet, et la démonstration serait impossible. Par conséquent, il n'est pas permis de passer d'un genre à un autre, même si les axiomes qui produisent la démonstration sont identiques pour deux sciences. C'est pourquoi les vérités de fait qui servent de fondement aux mathématiques doivent être des axiomes se rapportant à l'objet spécifique des mathématiques: à savoir, la quantité. Aristote va même jusqu'à dire que les axiomes de l'arithmétique et ceux de la géométrie sont différents, en raison de la différence des objets spécifiques de ces sciences. De sorte que la démonstra-

[52] *Anal. Post.*, 72 *a* 15.
[53] *Anal. Post.*, 77 *a* 30.
[54] *Anal. Post.*, 88 *a* 38.

tion de certains arguments géométriques ne saurait s'appliquer sans qualifications à certains arguments arithmétiques, et réciproquement.

Les raisons du Stagyrite pour ces idées sont basées sur l'analyse des termes utilisés dans l'expression des vérités de fait. Nous retombons ainsi dans sa théorie de l'universel qu'il utilise brillamment pour établir les articulations du syllogisme démonstratif, et par là même dans les implications épistémologiques et ontologiques de sa philosophie. Dans ces conditions, il n'y a pas d'identité entre les lois de la pensée et les axiomes généraux ou particuliers des diverses sciences. Le réalisme d'Aristote maintient ses droits à travers toute sa théorie de la science et la hiérarchie des vérités qu'elle est chargée de systématiser et de justifier.

Disons aussi que le Stagyrite reconnaît d'autres éléments de la démonstration à côté des lois de la pensée et des axiomes: ce sont les définitions et les hypothèses ou postulats. Les définitions explicitent le sens des termes et impliquent des considérations sur les prédicables: elles se trouvent donc liées aussi à sa théorie de l'universel. C'est dans les *Seconds Analytiques*, et spécialement dans les chapitres IX, XII et XIII qu'Aristote développe sa doctrine logique de la définition. Un terme est défini par la restriction graduelle de l'extension de son genre, au moyen d'une série de différences qui finissent par circonscrire complètement l'extension du terme lui-même.

Les hypothèses, ou postulats comme Euclide devait les appeler plus tard, sont des propositions spécifiques énoncées et utilisées sans démonstration, bien qu'elles puissent être démontrées. Il va sans dire qu'Aristote considère les hypothèses comme démontrables par rapport à la connaissance en général, et non point à l'intérieur de la science qu'elles caractérisent; autrement elles n'auraient pas de raison d'être. En d'autres termes, les hypothèses expriment une connaissance relative et médiate, et non point immédiate comme les axiomes. Enfin, elles diffèrent des définitions en ce sens qu'elles impliquent l'existence ou la non-existence des objets qu'elles qualifient, ce qui n'est pas le cas pour les définitions [55]. Mais celles-ci ont un caractère conventionnel comme les hypothèses qui ne doivent pas être considérées comme fausses si leur énoncé ne correspond pas littéralement aux choses. C'est aussi le cas pour les suppositions uti-

[55] *Anal. Post.*, 72 *a* 20; 76 *b* 27-35.

lisées dans les démonstrations. En effet, « le géomètre ne tire pas une conclusion de la ligne particulière qu'il trace, mais bien de l'entité symbolisée par son diagramme [56] ». La démonstration, nous dit encore Aristote, ne se rapporte pas au langage extérieur, mais à celui de l'âme.

Ces considérations se rapprochent beaucoup des enseignements de l'Académie, et témoignent de la grande influence de Platon sur l'esprit du Stagyrite. Elles reflètent exactement les conceptions méthodologiques de la *République* et du *Théethète*. L'appel d'Aristote à la conscience de la nature évidente en soi de la pensée, est identique en quelque sorte à la croyance de Platon dans la sincérité intérieure de la raison. « La pensée est la conversation que tient l'âme avec elle-même à propos des choses qu'elle examine [57]. » Mais en fait, il reste une différence essentielle entre les deux attitudes. Pour Platon, les principes derniers sont innés dans l'âme qui les perçoit par réminiscence; tandis que pour Aristote, ils sont atteints par une connaissance qui débute des sens.

Le mérite particulier d'Aristote, c'est d'avoir systématisé cette méthodologie, d'en avoir développé les articulations, de l'avoir solidement assise sur sa théorie du syllogisme, de l'avoir établie comme une science indépendante, et enfin de la justifier dans le cadre général de sa philosophie. Son application aux mathématiques, rendue d'autant plus possible que les mathématiques sont une des principales sources de son élaboration, a consacré la valeur et le succès pratique de la doctrine du Stagyrite pendant des siècles. Dans ces conditions, il serait injuste de condamner Aristote sous le prétexte arbitraire d'avoir ignoré et mal compris les mathématiques de son époque, et d'avoir ainsi empêché leur plein épanouissement. Nous pensons, au contraire, que la contribution du Stagyrite au progrès des sciences exactes est bien plus importante qu'on ne l'a cru jusqu'ici. C'est ce que nous essayerons de montrer brièvement.

V. — VALEUR PERMANENTE DE L'ARISTOTÉLISME.

Le progrès des mathématiques au IVe siècle avant notre ère a été si considérable, qu'il a provoqué diverses tentatives pour organiser ses diverses branches et pour en incorporer les principes dans une vaste synthèse

[56] *Anal. Post.*, 77 *a* 1. Voir aussi *Anal. Priora*, 49 *b* 35 et *Metaph.*, 1089 *a* 20.
[57] *Théétète*, 189 *E* - 190. Voir aussi *Anal. Post.*, 76 *b* 24.

philosophique. Les méthodes alternatvies offertes jusque-là par l'arithmétique et la géométrie pour la solution des problèmes, tels que l'application des aires, la théorie des lieux, la méthode d'exhaustion ou la théorie des proportions, devaient donc être rapprochées dans une rationalisation plus intime de leurs principes. Jaillissant des profondeurs du discontinu, où les Pythagoriciens l'avaient introduit, le nombre prenait conscience de plus en plus de sa fusion primitive avec l'intuition spatiale et essayait d'exprimer le caractère continu des grandeurs géométriques.

Cette synthèse mathématique était encouragée par la systématisation de la théorie des irrationnels, due à Théodore de Cyrène et à Théethète, par l'établissement de la doctrine des lieux, impliquant l'emploi de divers types de fonctions et surtout depuis l'invention de courbes algébriques, et enfin par l'élaboration des méthodes concernant l'infini, comme les tentatives de quadratures et la méthode d'exhaustion. Ainsi donc, ce fut la grande variété des expressions techniques de l'intuition spatiale et les applications méthodologiques de l'infini, qui permirent au nombre de prendre une importance plus universelle. L'élaboration des doctrines platoniciennes correspond à cette phase synthétique du développement des mathématiques.

Il se peut que si ce mouvement avait pu se développer librement à cette époque, la science et la philosophie des Grecs auraient pu prendre une direction bien différente de celle qu'a marquée l'histoire. En effet, le développement technique des intuitions mathématiques de Platon pouvait donner aux sciences exactes une plus grande flexibilité formelle et une certaine indépendance des données sensorielles, double caractère qui se retrouve dans la formulation des concepts et des méthodes du calcul infinitésimal. De plus, la cosmogonie créatrice du *Timée* avec son insistance sur les relations mathématiques, aurait pu concurremment inspirer l'établissement graduel d'une physique mathématique de type idéaliste. C'est pourquoi un grand nombre de commentateurs modernes vont jusqu'à dire que les vues récentes sur les relations entre la logique, les mathématiques et la physique sont *préformées* en quelque sorte dans les doctrines platoniciennes.

Mais le fait est que ce mouvement ne prit pas la direction que certains critiques modernes auraient souhaitée; et pour cette bonne raison

que les mathématiques et la physique des Grecs ne possédaient pas les éléments techniques pour réaliser les intuitions platoniciennes. Le symbolisme et les méthodes utilisées dans l'arithmétique étaient impropres à l'expression d'un continu numérique: le système de numération des Grecs, leurs moyens limités de calculer (sans l'utilisation du zéro, de l'arithmétique de position, ou des règles précises pour l'extraction des racines), les imperfections logiques de la méthode d'exhaustion et de la doctrine des proportions, et les liaisons trop peu différenciées des mathématiques, de la dialectique et du langage, en somme tous les éléments de cet ordre ne pouvaient guère jaillir arbitrairement de simples intuitions, si remarquables fussent-elles. D'autre part, les croyances physiques des Grecs et l'imperfection de leurs moyens d'observation compliquaient l'application d'une arithmétique imparfaite aux sciences d'observation. C'est pourquoi, peut-être, les successeurs de Platon et les néo-platoniciens insistèrent davantage sur l'aspect mystique des doctrines du maître, que sur leurs implications scientifiques.

Plus encore, l'élaboration de la théorie des formes et des nombres par laquelle Platon voulait justifier ses intuitions en dernière analyse, était loin d'être aussi cohérente logiquement: c'est ce qu'indique en particulier la polémique serrée du Stagyrite contre l'Académie, comme en témoignent les livres *M* et *N* de la *Métaphysique*. Et la construction mythique du monde posait bien plus de problèmes qu'elle n'en pouvait résoudre. De même, l'apriorisme du *Timée* et la négligence de Platon à encourager des méthodes directes d'observation et d'expérimentation, faisaient perdre contact aux mathématiques avec la réalité sensible qu'elles étaient supposées décrire.

Dans ces conditions, Aristote avait une excuse raisonnable de se détourner de l'Académie et de chercher d'autres moyens et d'autres solutions aux grands problèmes de la philosophie et de la science. Il était ainsi justifié de rejeter l'opinion platonicienne qui niait la distinction essentielle entre les mathématiques et la science; et à ramener les sciences exactes à leur vraie place dans la hiérarchie des valeurs et de nos connaissances. Mais par là même, il montait en épingle le caractère rigoureux et nécessaire des mathématiques, et parvenait à exprimer cette même nécessité dans une science partiellement tirée des mathématiques et destinée à leur

servir de soutien. La doctrine aristotélicienne de la démonstration, et le caractère empirique de ses fondements ont ainsi préservé dans la science grecque ce souci de rationalité et de vérité si caractéristique dans la période alexandrine surtout. Il est vrai que l'invention mathématique ne suit pas aveuglément la connaissance de ses règles, mais il est non moins vrai que la valeur de ces inventions ne peut être estimée qu'en termes de leur intégration dans un système déductif bien ordonné.

C'est pourquoi, le Stagyrite avait parfaitement le droit de critiquer les méthodes de ses contemporains lorsqu'elles ne cadraient pas parfaitement avec les principes de la logique. Et cette critique, loin de retarder le progrès de la science, a puissamment contribué, au contraire, à son avancement. En effet, elle a encouragé les recherches mathématiques en portant les savants à perfectionner leurs concepts et leurs méthodes, comme on peut le montrer par quelques exemples pris au hasard.

Ainsi, Euclide et Apollonius de Perge ont utilisé ouvertement la méthode démonstrative d'Aristote dans la systématisation de la géométrie élémentaire et des sections coniques. Pour prendre un cas particulier, Euclide s'est sans doute souvenu des critiques d'Aristote à l'égard du sophiste Antiphon, lorsqu'il reprit la méthode de quadrature de ce dernier pour l'intégrer dans le développement synthétique de la géométrie, en la complétant par le principe qu'on peut rapprocher suffisamment le polygone inscrit au cercle de manière que la somme des segments différentiels entre les deux périmètres soit moindre que toute quantité assignée [58]. De même, Archimède a mis en pratique la critique de la quadrature de Bryson, lorsqu'il calcula la valeur de π comme comprise entre les fractions $3\frac{10}{70}$ et $3\frac{10}{71}$, une des meilleures approximations connues [59]. Nous avons vu aussi que la critique du mouvement par Aristote se trouve au point de départ d'une série de réflexions annonçant l'analyse moderne.

Ce n'est certainement pas la faute d'Aristote si ses successeurs ont préféré le suivre plutôt que de s'engager dans l'arbitraire des spéculations des diverses générations de l'Académie. Depuis la période alexandrine jusqu'aux temps modernes, les savants avaient à leur disposition aussi bien les travaux de Platon que ceux d'Aristote: le choix entre les deux

[58] EUCLIDE, *Eléments*, Livre XII, 2.
[59] ARCHIMÈDE, *De la Mesure du Cercle*, Prop. 3.

voies à suivre ne pouvait donc être que délibéré. L'attraction de la science de la démonstration s'est révélée plus forte que celle des intuitions géniales qu'aucune technique immédiate ne pouvait appuyer. Et il est même curieux de constater à ce sujet, que les mathématiciens de la période alexandrine ont délibérément abandonné l'arithmétisation des sciences exactes suggérée par Platon pour le but plus modeste de leur simple systématisation. Plus encore, ces mathématiciens ont réalisé de merveilleuses découvertes en reconnaissant la primauté de la géométrie sur l'arithmétique; donc, en revenant à un réalisme plus rapproché de l'inspiration aristotélicienne.

C'est que l'attitude du Stagyrite cadrait parfaitement avec les aspirations profondes de l'âme grecque éprise de régularité, de beauté et de rationalité. Elle exprimait une tendance fondamentale de l'être pensant. Et nous retrouvons cette même tendance dans un grand nombre d'aspects de la science moderne. Si le succès de l'analyse infinitésimale au XVIIe siècle a donné plus d'éclat aux intuitions platoniciennes, toute une série de développements mathématiques, depuis cette époque jusqu'à leur épanouissement actuel, semblent remettre en évidence la valeur intrinsèque de l'attitude aristotélicienne dans les sciences.

En effet, certaines tendances dans les mathématiques modernes semblent confirmer le dualisme posé par Aristote entre le nombre et la grandeur, ainsi que la dépendance de leurs systématisations, de la logique. Tel est le cas pour la théorie des ensembles, la géométrie projective, la théorie des groupes, les systèmes topologiques et la construction des algèbres abstraites. Une analyse critique des méthodes récentes de statistique, et des controverses autour des thèses intuitionnistes de Brouwer, de Weyl et de Borel, peut montrer sans difficulté une filiation directe des principes péripatéticiens avec les mathématiques récentes.

On pourrait faire des réflexions analogues au sujet des développements si remarquables de la logique mathématique. Certains critiques sont tentés de dire que la logistique suit plutôt l'idéal platonicien de la rationalisation de l'univers. Et pourtant, Platon a cherché à réaliser cette belle intuition par l'arithmétisation de l'existence, et non point par sa logicisation. Par contre, si Aristote n'a présenté sa logique que comme l'instrument de cette rationalisation, et non point comme sa substance,

il n'en reste pas moins que la logique contemporaine donne justement à la logique cette primauté qu'Aristote lui-même lui reconnaît dans l'ordre de la pensée raisonnante. Là où le Stagyrite diffère avec la logistique, c'est qu'il n'admet pas la déduction absolue et la fusion de la logique et des mathématiques proclamées par la logistique, sans compter naturellement une série d'implications qui découlent d'une façon ou d'une autre de ces thèses fondamentales.

Mais il ne faudrait pas croire, d'autre part, que la logistique a résolu une fois pour toutes les difficultés présumées qu'elle a cru trouver dans la logique aristotélicienne. Les logisticiens prétendent, en effet, que la logique classique n'est qu'une partie d'une logique plus générale qu'ils croient avoir trouvée. Il n'en est rien cependant; et l'on peut prouver que les parties fondamentales de la logistique ne sont que l'élaboration des intuitions initiales d'Aristote sur la valeur et l'expression de la forme de base de la prédication. De sorte que le jugement d'inhérence d'une part, et la théorie de la démonstration de l'autre, peuvent constituer les éléments d'interprétation des découvertes de la logique moderne.

Nous ne pensons pas développer ici les phases de cette polémique et les conclusions qu'on peut tirer en faveur de l'attitude d'Aristote. Et nous voudrions même ajouter que les considérations que nous avons exposées jusqu'ici ne sont qu'une partie de la pensée mathématique du Stagyrite. Il y aurait en effet des problèmes de détail à étudier, ainsi que les applications des mathématiques aux sciences physiques, telles qu'elles sont données dans la *Physique*, le *De Cœlo* et les *Problèmes* par Aristote lui-même. Mais les quelques idées centrales sur lesquelles nous avons insisté, ainsi que leurs ramifications possibles dans le domaine des mathématiques modernes, donnent un aperçu d'ensemble de la richesse des idées d'Aristote, et font justice des accusations arbitraires qu'on a voulu faire contre ses connaissances mathématiques. Une étude circonstanciée des doctrines scientifiques du Stagyrite, et des diverses implications d'une partie considérable des concepts et des méthodes des mathématiques modernes, révélera que la pensée mathématique d'Aristote représente une des attitudes fondamentales de l'esprit scientifique et assume par là même une valeur de vérité permanente et universelle.

Thomas GREENWOOD.

L'enseignement de la morale et saint Alphonse

Dans l'enseignement de la théologie morale, on ne parle que très peu de son histoire, tandis que dans l'étude de la théologie dogmatique, une importance notable et une large place sont accordées à la connaissance historique des dogmes chrétiens. La morale a cependant son histoire qui remonte aux commencements de l'Église. Les Pères apostoliques ont été de zélés docteurs de la moralité chrétienne avant de l'être des vérités révélées. Dans leurs prédications, ils se sont tout d'abord attachés à libérer les premiers chrétiens de la servitude grossière des superstitions païennes, à les mettre en garde contre les erreurs séduisantes des hérésies naissantes et surtout à les remplir de l'esprit de Jésus-Christ et de son Évangile. Leurs discours sont pleins de directives morales tirées des enseignements de Jésus et de ses Apôtres. Le détachement des richesses périssables, la fuite des plaisirs, la pratique de l'humilité, le pardon des injures, l'acceptation de la souffrance, la confiance dans la prière, l'amour du prochain et l'imitation de Jésus crucifié, tels sont les grands sujets que ne cessent d'inculquer à leurs ouailles attentives leurs incomparables homélies.

A cet enseignement patristique, presque uniquement homélitique, vinrent bientôt s'ajouter les nombreuses lettres des souverains pontifes et les décisions des conciles. De plus, la vie religieuse s'organisait au sein de l'Église, les déserts se peuplaient de moines et des monastères déjà nombreux s'établissaient partout, répandant autour d'eux le parfum d'une piété toute céleste; l'enseignement ecclésiastique eut alors pour objet non seulement de défendre la foi et les mœurs de l'Église contre les fauteurs des hérésies, mais encore d'exalter la beauté des vertus chrétiennes et de promouvoir la pratique de la perfection évangélique qui donnait déjà partout, en Occident comme en Orient, les plus édifiants exemples.

Au VIIe et au VIIIe siècle, époque plutôt pauvre en culture intellectuelle, la science et l'enseignement de la morale se résumèrent dans les écrits allégoriques de saint Grégoire le Grand et les livres pénitentiaux, véritables manuels de la pastorale, que publièrent les principales Églises de la chrétienté.

Mais à ces siècles obscurs devait succéder une période de progrès merveilleux. Vers les XIIe et XIIIe siècles, l'Église tenait, pour ainsi dire, le sceptre de l'univers; les nations barbares, baptisées et christianisées par ses zélés missionnaires, reconnaissaient et respectaient sa suprême autorité. Dans les principaux centres de la chrétienté, de vastes abbayes abritaient de nombreuses phalanges de moines aussi ardents à la recherche de la vérité qu'à la poursuite de la sainteté religieuse.

Dans ces grands foyers intellectuels, on avait, avec une patience infinie, réuni, collectionné et transcrit au besoin les manuscrits sacrés, les écrits des saints Pères, les lettres doctrinales et disciplinaires des souverains pontifes et les canons des conciles.

De tous ces ouvrages épars, on s'efforça de rédiger comme une synthèse de la doctrine de la foi révélée. La philosophie d'Aristote et de Platon, dont les ouvrages avaient été introduits et répandus en Europe par la munificence des princes, apportait à ce travail de compréhension les plus précieuses ressources. Bref, c'était l'âge d'or de la théologie scolastique qui réalisait le mot de saint Augustin: *Fides quærens intellectum.* L'intelligence au service de la foi l'aidait à acquérir une science rationnelle de toute la Révélation.

C'est durant cette illustre période et précédé d'une glorieuse pléiade de grands docteurs qu'apparut celui qui devait en être le maître et le guide incontesté, saint Thomas d'Aquin, le Docteur angélique. L'œuvre maîtresse de sa vie, qui marqua la mesure de son génie transcendant, c'est la *Somme théologique.* Elle se divise, comme on sait, en trois parties distinctes. La première traite de Dieu, de la création et surtout de l'ange et de l'homme. La deuxième se subdivise elle-même et comprend deux sections dont la première analyse les facultés de l'homme, les actes qu'elles produisent et les habitudes qui résultent de ces actes, et la seconde, étudie les vertus et les vices qui leur sont contraires. La troisième partie de la *Somme* a pour objet le Médiateur dont le secours surnaturel aide l'homme

dans sa voie de retour à Dieu; elle traite donc de Jésus-Christ, de la grâce et des sacrements.

La partie morale de la *Somme* est celle où le Docteur angélique traite des vertus cardinales, ainsi que des vices qui leur sont opposés; car, c'est par la pratique des vertus et la fuite des vices que l'homme accomplit sa voie de retour vers Dieu, sa fin dernière et l'objet de son suprême bonheur. Cette partie est la seconde division de la deuxième partie de la *Somme*, d'où son nom de *Secunda secundæ*. Avant saint Thomas, Pierre Lombard était le maître de la science théologique et son *Livre des Sentences* était le texte unique que les docteurs étudiaient et commentaient. Le Docteur angélique eut tôt fait de supplanter son ancien maître et sa *Somme théologique* resta le manuel classique de l'enseignement de l'Église.

Vers le XVIe siècle, l'étude de la morale prit une importance extraordinaire; des auteurs, imposants par leur nombre autant que par leur savoir, la traitèrent séparément de la partie dogmatique de la théologie; et l'ordre et la méthode qu'on y adopta différèrent de ceux employés par saint Thomas dans sa *Somme théologique*. Dans cette nouvelle rédaction, on établit une partie fondamentale, comprenant les fondements de la morale, c'est-à-dire les actes humains, la conscience, les lois et les péchés en général. Puis, dans une partie spéciale, on traita des préceptes des trois vertus théologales, du décalogue, des commandements de l'Église et des états spéciaux de la vie chrétienne. Le premier auteur qui dans un vaste ouvrage traita séparément de la morale est saint Antonin, archevêque de Florence et dominicain lui-même. Bien qu'il s'inspire toujours de saint Thomas dans sa doctrine, il s'écarte de lui cependant pour la distribution de la matière et la méthode de les traiter. Le *Dictionnaire de Théologie* dit qu'il a voulu ainsi offrir aux confesseurs une œuvre « *plus abordable à tous* »; donc, plus pratique, plus en conformité avec les besoins de son époque. Saint Antonin est un écrivain d'un jugement éminent; son incomparable prudence l'a fait surnommer par ses contemporains: « Antonin des conseils [1] ». Parmi les auteurs qui se sont écartés, en morale, de la méthode de saint Thomas, citons encore Lugo, que saint Alphonse estimait le premier théologien, après saint Thomas lui-même. Ses œuvres portent la marque très personnelle d'un génie indé-

[1] *Dictionnaire de Théologie*, vol. 1, col. 1452.

pendant et original, mais prudent et profond. Citons encore les professeurs de Salamanque, appelés les *Salmanticenses*. On lit dans le prologue de leur somme morale, distribuée selon l'ordre des préceptes, qu'ils ont composé cet ouvrage, afin que les sujets de leur ordre, destinés au ministère des âmes, fussent capables d'appliquer avec prudence et dextérité les principes pratiques aux diverses circonstances de la vie morale, et de remplir ainsi un ministère avantageux à la religion, à l'Église et aux âmes. « C'est pourquoi, ajoute ce prologue, nos supérieurs ont voulu que nos étudiants, après leur cours de philosophie et de théologie, fussent réunis dans un couvent uniquement destiné à l'enseignement de la morale et appliqués exclusivement à l'étude de cette science par des leçons, des conclusions et des disputes »; en d'autres mots, par un harmonieux mélange de la méthode scientifique et de la méthode pratique. Parmi ces nombreux auteurs qui ont traité la morale en des ouvrages spéciaux et ont différé de saint Thomas dans l'emploi de leur méthode, nous devons encore nommer Lacroix qui a donné un excellent commentaire de la *Medulla Theologiæ Moralis* de Busenbaum; Vasquez dont l'enseignement était si admiré et estimé que ses élèves disaient entre eux: « Si Vasquez abit, tota schola perit [2] »; Layman et Bonacina souvent cités avec honneur par saint Alphonse.

Pourquoi ces graves auteurs ont-ils innové de la sorte dans le domaine de la théologie morale? Ce n'est pas certes par opposition systématique à la doctrine de l'Ange de l'École dont ils se vantent tous d'être les disciples. La raison de ce changement, c'est, comme dit le *Dictionnaire de Théologie* en parlant de saint Antonin, et comme l'affirment les auteurs de Salamanque, pour offrir au clergé une œuvre plus abordable à tous, plus pratique et plus en conformité avec les besoins de l'époque. Car bien que les principes sur lesquels s'appuie la théologie morale soient immuables en eux-mêmes, la théologie morale elle-même, en tant qu'elle est une science, est susceptible de progrès successifs. Les conditions de la vie changent en effet avec les siècles, il faut donc que les directives morales données par la conscience changent aussi pour s'adapter à ces nouvelles conditions de la vie humaine et les diriger d'après les règles de la moralité.

[2] *Dictionnaire des Connaissances religieuses*, vol. VI, col. 802.

La *Somme théologique* de saint Thomas, dans sa partie morale, pouvait répondre aux besoins du siècle qui la vit naître. Grâce à une foi profonde que les grandes hérésies n'avaient point ébranlée et que la corruption des mœurs, qui allait bientôt déferler sur la chrétienté, n'avait pas encore altérée: le mouvement de retour de la créature rationnelle vers Dieu, comme dit saint Thomas, *motus creaturæ rationalis ad Deum* se faisait sans heurt ni obstacle.

Mais vers les XVIe et XVIIe siècles, la face du monde avec toute la vie individuelle et sociale devait notablement changer. Les grandes découvertes de l'Amérique et des Indes firent affluer une immense richesse dans les pays d'Europe. La vie matérielle devint intense; le commerce et l'industrie prirent une expansion extraordinaire; les échanges, les transactions immobilières et mobilières se multiplièrent partout avec une variété infinie, créant de nouvelles situations de conscience à élucider par la voix des confesseurs. De plus, le bien-être universel, coïncidant avec le mouvement de la Renaissance, l'aidant même notablement, altéra grandement la vie morale de la société; la corruption des mœurs, avec tous les vices qui en sont la suite, gagna toutes les classes de la société et pénétra jusque dans les rangs du clergé. Les confesseurs et les conseillers des âmes se trouvaient donc sans cesse en face de circonstances souvent complexes où les questions de péchés, de leurs causes, de leurs occasions et de leurs conséquences se dressaient angoissantes devant leur jugement et réclamaient une solution équitable. On comprend que les grands auteurs de morale de cette époque, également soucieux des obligations de la loi et des droits de la liberté, aient jugé qu'une situation si nouvelle demandait un remède nouveau et que la formation morale des pasteurs d'âmes et des directeurs de consciences dépassait les cadres de la *Secunda secundæ* de la *Somme* de saint Thomas et réclamait une théologie morale plus étudiée, plus complète et plus pratique. Vers le début du XVIIIe siècle, Dieu suscitait dans son Église celui qui devait donner à la théologie morale, telle que réclamée par les temps modernes, sa perfection définitive et fixer la véritable méthode, grâce à laquelle elle vérifie son caractère de science directrice des consciences et peut atteindre sa fin spécifique: le retour de l'homme à Dieu par l'accomplissement des préceptes divins. C'est saint Alphonse, docteur de l'Église.

Cette science, disons-le tout de suite, au temps de saint Alphonse, était passablement dévoyée. Par l'influence du siècle relâché, elle était devenue une casuistique, nous dirions élastique; sur l'appui de la plus mince probabilité elle excusait toutes les licences et permettait tous les abus. Escobar, que saint Alphonse appelle le prince des laxistes, *princeps laxistarum*, et Diana à qui sa grande bénignité a valu le surnom d' « agneau de Dieu qui enlève le péché du monde », provoquaient les sympathies et ralliaient les suffrages, en dépit des colères et des sarcasmes que Port-Royal déversait à flots continus dans les fameuses *Provinciales*. Rome dut intervenir: Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII condamnèrent cent quarante propositions enseignées par ces moralistes trop indulgents, les taxant de téméraires, fausses, scandaleuses et pernicieuses. La théologie morale demandait un réformateur, ce fut saint Alphonse de Liguori qui accomplit cette tâche. La connaissance approfondie et la pratique du droit l'avaient admirablement préparé à sa mission providentielle.

Fondateur et supérieur d'une congrégation de missionnaires, saint Alphonse ne voulut pas que ces apôtres et ces convertisseurs d'âmes allassent puiser à des sources impures la science qui devait éclairer leur jugement et former leur conscience. Il se mit à composer lui-même une somme de *Théologie morale* dont l'apparition fut un événement dans l'Église. Malgré les attaques de ceux que tenait l'esprit de parti, cet ouvrage fut si chaudement approuvé, si hautement recommandé, si fréquemment désigné par le Saint-Siège comme traçant le juste milieu dans le dédale des opinions théologiques, qu'il devint le code le plus accrédité des confesseurs. On a pu dire qu'à moins de l'étudier, il fallait renoncer à avoir une science convenable de la morale. Après la mort du saint et particulièrement après sa canonisation, sa *Théologie morale* eut une diffusion telle qu'il serait difficile d'en énumérer les éditions. Les actes de son doctorat (1870) en énumèrent une cinquantaine [3]. Grâce au zèle intelligent du cardinal Gousset et de Mgr de Mazenod, la morale de saint Alphonse fut

[3] Voici ce qu'écrit le Père DE MEULEMEESTER, C. SS. R., dans sa *Bibliographie générale* des écrivains rédemptoristes, dans le volume premier consacré exclusivement aux ouvrages de saint Alphonse: « Notons qu'après les neuf éditions contemporaines de la Théologie morale du saint docteur, nous en avons trouvé soixante-dix autres parues entre 1791 et 1905. Dans ce nombre ne sont pas compris au delà de cent *compendia* ou manuels rédigés d'après la Théologie morale de saint Alphonse. »

reçue et installée en France dans tous les séminaires des diocèses. Les vulgarisateurs se mirent à l'œuvre et bientôt se multiplièrent les manuels faisant écho à la doctrine du maître. Les appréciations des hommes ne sont pas toujours les mêmes. Au commencement du XIXe siècle, on regardait la doctrine du saint docteur comme trop large; aujourd'hui, on la trouve trop sévère. L'Église ne trouve ni l'un ni l'autre; elle déclare dans le décret de son doctorat que, « parmi les nombreuses opinions les unes trop larges, les autres trop sévères des théologiens, saint Alphonse a tracé une voie sûre où les directeurs des âmes peuvent marcher sans craindre de se tromper ».

On discute beaucoup aujourd'hui au sujet de la méthode à employer dans l'enseignement de la théologie morale. On reproche aux auteurs modernes et à saint Alphonse lui-même, leur maître et leur guide, d'avoir adopté une méthode trop pratique et trop négative, méthode qu'on dit exclusivement casuistique. On voudrait revenir pour l'enseignement de la morale, à la *Secunda secundæ* de la *Somme* de saint Thomas, et faire usage de la méthode scientifique que le Docteur angélique y a employée.

Que l'enseignement de la morale devienne plus positive, que le professeur s'efforce dans son enseignement de mettre plus en relief les vertus à pratiquer, la sainteté à acquérir, nous ne voyons là qu'un progrès à réaliser pour le plus grand avantage de nos jeunes lévites. Mais ce progrès désirable ne milite aucunement contre la méthode que saint Alphonse a cru devoir adopter dans sa *Théologie morale*. Il serait en effet excessif de penser que saint Alphonse, dont la doctrine morale a été si hautement louée et si fréquemment recommandée par la sainte Église, se soit trompé sur la méthode même qui l'a dirigé dans l'exposé de cette doctrine.

Arrêtons-nous un peu à considérer la méthode que réclame la théologie morale et nous verrons que c'est précisément celle-là dont saint Alphonse a fait constamment usage dans son œuvre théologique. La méthode que réclame l'enseignement de la théologie morale dépend en premier lieu et principalement du caractère intrinsèque de cette science. Elle dépend aussi, bien que secondairement, de la fin que l'on se propose dans l'enseignement de cette science.

La théologie morale a un double caractère: elle est premièrement une partie intégrante de la théologie universelle, elle traite en effet des vérités

révélées et des conclusions immédiates et certaines que la raison en déduit. Elle est donc sous ce rapport une science vraiment spéculative, bien que cette spéculation soit en regard des devoirs et des vertus que l'homme, voyageur sur terre, doit observer pour accomplir, comme dit saint Thomas, « sa voie de retour à Dieu, sa fin dernière », *motus creaturæ rationalis versus Deum*. La science de la morale dans ses raisonnements et ses déductions doit procéder de la connaissance exacte des premiers principes que lui fournissent la syndérèse dans l'ordre naturel et la foi dans l'ordre surnaturel. De ce chef, la théologie morale devra suivre la même méthode que celle employée dans toute la théologie et qu'emploie notamment saint Thomas dans sa *Somme*.

Cette méthode, en tant qu'elle déduit par un acte rationnel les conclusions immédiates des premiers principes fournis par la syndérèse et la foi, s'appelle la méthode scientifique ou scolastique. Cette méthode doit cependant avoir pour appui la méthode dite positive, laquelle suppose et utilise la connaissance des Livres inspirés, des enseignements des saints Pères, des souverains pontifes, des docteurs et des conciles.

Mais la théologie morale n'est pas une science exclusivement spéculative, elle est aussi une science d'application pratique de ces principes prochains aux actions morales que l'homme doit poser en conformité avec sa fin dernière qui est Dieu. Son objet matériel, ce sont nos actes personnels et individuels qu'il nous faut accomplir sur l'heure, *hic et nunc*, comme s'exprime l'École. Son objet formel est la conformité ou la difformité de ces actes avec la règle suprême de la moralité qui est la loi divine. Elle nous dit, en définitive, si nos actes sont d'accord avec la loi, et donc bons et permis; ou s'ils sont en désaccord avec la loi, et donc mauvais et défendus. Ce jugement pratique, proclamant la conformité ou l'opposition de nos actes avec la loi divine, s'appelle la conscience. La théologie morale, de par son caractère intégral, peut donc fort bien se définir: la science formatrice et directrice de la conscience.

Considérée sous cet angle, la théologie morale est une science pratique; même, comme dit Maritain, pratiquement pratique, puisqu'elle travaille en liaison avec l'expérience propre de la prudence et avec les inclinations de l'appétit de l'âme [4]. En conséquence, la théologie morale ré-

[4] J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, p. 893.

clame une méthode qui, pour être appropriée à son caractère intégral, doit être non seulement scientifique, mais encore pratique et casuistique.

On admet assez facilement que la méthode, en morale, ne peut pas ne pas être en partie casuistique, mais on ne voudrait donner à ce second élément qu'un rôle tout à fait secondaire et purement subsidiaire.

On émet même l'idée de revenir pour l'enseignement de la morale à l'explication textuelle de la *Secunda secundæ* de la *Somme*, de saint Thomas, selon la méthode scientifique que le Docteur angélique y emploie, à laquelle on pourrait ajouter un cours supplémentaire purement casuistique sur des points pratiques de la vie morale. Cet enseignement moral ainsi bifurqué est illogique: on ne sépare pas ce que la raison a uni. Micheletti en réglant pour les séminaires d'Italie le cours de morale selon les directives pontificales, à l'effet de former des pasteurs d'âmes et des administrateurs des sacrements, divisant ce cours en partie fondamentale et en partie spéciale, enjoignant le lecteur de rendre son cours doctrinal et pratique *ad mentem divi Thomæ et Sancti Alphonsi de Liguorio* et demandant de donner dans ce cours une attention spéciale aux questions si usuelles aujourd'hui — comme l'obligation morale des lois civiles, les contrats et les prêts à intérêt, l'exercice des droits politiques et sociaux, les devoirs mutuels des patrons et des ouvriers, — Micheletti n'a pu vouloir signifier que ce cours dût être un commentaire littéral de la *Secunda secundæ* de la *Somme* de saint Thomas avec un cours supplémentaire où l'on discuterait l'un ou l'autre cas de Gury ou de Génicot. Qu'on ajoute cette discussion casuistique au cours de théologie morale, cela est parfait et s'impose même. Micheletti veut que cette discussion se fasse deux fois par mois, dans les séminaires [5]. Mais cet exercice de casuistique ne concerne pas la méthode qui s'impose dans l'enseignement même de la science morale. Cette méthode doit être en elle-même et à la fois doctrinale et pratique, scolastique et casuistique. Ces deux éléments doivent dans l'enseignement du maître et le travail de l'élève s'unir, se compénétrer et ne faire qu'une seule manière d'enseigner et d'étudier.

Cette méthode mixte fut celle de saint Alphonse; elle pourrait s'appeler « prudentielle ». Maritain emploie ce mot pour qualifier l'acte de la conscience dans la vie morale de l'homme [6]. Il nous semble que cet ad-

[5] *Const. Sem.*, p. 157.
[6] J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, p. 892.

jectif qualifie fort justement la méthode dont saint Alphonse fait constamment usage dans sa théologie morale.

Saint Alphonse, comme tous les grands scolastiques, commence par exposer les notions et les principes sur lesquels reposent les matières qu'il doit traiter; et il est bon de noter ici que le saint docteur puise généralement ces notions et ces principes dans la *Somme* de saint Thomas dont il se glorifie d'être un fidèle disciple. De ces principes plus élevés, saint Alphonse déduit des conclusions ou des principes plus rapprochés de nos actions humaines à diriger vers notre fin dernière. Jusqu'ici, on le voit, sa façon de procéder est rigoureusement scientifique. Mais pour former la conscience et la rendre apte à résoudre les cas et à diriger nos actions individuelles dans les voies de l'honnêteté, saint Alphonse fait un pas de plus dans ce que Maritain appelle la *praticité*. Il applique ces principes prochains à des questions concrètes discutées entre les auteurs, il examine ces opinions opposées, il pèse les raisons qui militent respectivement en faveur de chacune d'elles, et donne enfin son jugement avec une sagacité, une prudence, un souci de la vérité que la sainte Église n'a cessé de louer et qui ont assuré à sa doctrine morale un prestige hors pair. C'est ici que saint Alphonse a fait usage de sa méthode qu'on veut bien appeler casuistique, mais qui pourrait être plus justement appelée *prudentielle*, parce que cette application des principes de morale à des questions pratiques et cette appréciation des opinions controversées sur nos actes humains ne se font pas par une déduction strictement scientifique aboutissant à une connaissance intrinsèquement vraie et tout à fait certaine, mais par un acte de prudence aboutissant à une *verisimilitude* et à une probabilité plus ou moins grandes; en effet, dit l'axiome scolastique, *de singularibus scientia non est*. On peut ici se demander dans quelle proportion cette méthode doit être scolastique ou casuistique. Cette prépondérance d'une méthode sur l'autre dépend de la matière que l'on traite. Il est évident qu'en morale fondamentale, il faut être plus scolastique que casuiste, il s'agit alors de poser solidement et donc scientifiquement les fondements sur lesquels s'appuie la moralité de tous nos actes.

En morale spéciale, les deux méthodes scolastique et casuistique doivent s'harmoniser et se prêter un mutuel concours. Cette proportion dépend aussi de la fin que l'on se propose: dans un cours supérieur d'univer-

sité, l'enseignement doit être plutôt scientifique, car la fin qu'on a en vue n'est pas tant l'utilité pratique du ministère pastoral que la gloire du doctorat. L'élève universitaire doit étudier à fond les éléments constitutifs de la moralité ainsi que les lois qui en sont la règle objective et immuable. Il doit acquérir la connaissance exacte des principes essentiels de la liberté humaine et des causes extrinsèques et intrinsèques qui peuvent la modifier, l'affaiblir ou même la détruire complètement. Il doit scruter les rapports de notre conscience avec les phénomènes mystérieux qui jaillissent de ce qu'on appelle aujourd'hui la subconscience. On sait en effet que des moralistes spécialisés en psychiatrie ont essayé de mettre de la lumière en cette obscure matière, d'établir un ordre dans ces manifestations psychiques de la nature humaine et d'en faire l'objet d'une science encore bien ténébreuse à laquelle, pour cette raison sans doute, on a donné le nom un peu baroque de psychanalyse ou de psychasténie.

Dans un cours de grand séminaire où il s'agit de former nos jeunes et pieux lévites à l'art des arts d'éclairer les fidèles, de convertir les pécheurs et de disposer les pénitents au bienfait de l'absolution, l'enseignement de la morale, on ne saurait trop le proclamer, doit être plutôt pratique et casuistique, comme l'enseigne le P. Damen, dans un article publié dans la revue *Rassegna di Morale e Diretto*, où il dit expressément: *In cursu seminaristico in quo alumni ad animarum curam instituendi sunt, methodus præprimis practica esse debet* [7].

Micheletti, dans sa *Ratio Studiorum*, dit que le lecteur de théologie morale doit s'appliquer à former des pasteurs d'âmes habiles dans leur art, *peritos doctores*, et de dignes administrateurs des sacrements. Pour atteindre ce résultat, il faut qu'il soit déjà avancé en âge et qu'il possède l'expérience du ministère; car s'il n'a qu'une culture livresque, il pourra former des savants, mais non pas de dignes pasteurs du troupeau de Jésus-Christ.

On fait encore un grief à la morale alphonsienne: l'ordre des matières qu'on y a adopté est autre que celui de saint Thomas; le Docteur angélique, dans la *Somme*, a suivi l'ordre des vertus; saint Alphonse, l'ordre des préceptes. Saint Alphonse a sans doute donné à l'ordre des pré-

[7] Année 1938, n° 12, p. 58.

ceptes qu'il a employé la sanction de sa haute autorité, il ne l'a pas cependant inventé, cet ordre existait déjà quand il parut. Et si l'Église, par son décret si laudatif de son doctorat a fait de saint Alphonse le maître et le guide des moralistes, ce fut surtout à cause de la sagesse de son système de morale harmonisant les exigences de la loi divine et les droits de la liberté humaine, ce fut aussi à cause de la prudente modération de ses opinions où l'on voit briller le souci de la vérité et où l'on sent palpiter le sens chrétien.

Cet ordre des préceptes dont saint Thomas loue la convenance, n'est-il pas d'ailleurs plus facile à comprendre et à retenir que celui des vertus avec leurs parties subjectives, potentielles et intégrales? C'est sans doute pour cette raison que Dieu, au Sinaï, voulant donner à son peuple une norme précise de perfection morale, lui promulgua le décalogue et le grava sur des tables de pierre qu'on pourrait appeler le premier livre de morale qui ait existé.

On dit enfin que la méthode de saint Alphonse, plutôt négative et traitant plus des péchés à éviter que des vertus à pratiquer, est moins apte à développer dans le futur prêtre l'esprit vraiment sacerdotal, qui est celui de Jésus-Christ.

Certes, il est grandement à désirer, aujourd'hui plus que jamais, que les séminaristes sortent du grand séminaire bien formés selon leur sublime vocation, ayant, dit saint Alphonse, non pas seulement une vertu quelconque, mais une vertu éminente, *non bonitatem qualemcumque, sed bonitatem eminentem.* Mais cette formation sacerdotale est l'œuvre de toute la discipline et de toute la direction du séminaire. Selon l'enseignement de l'illustre Pie XI dans son encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium*: «Tous, supérieurs et maîtres, doivent plus encore par leurs exemples que par leur parole enseigner les vertus sacerdotales et savoir infuser avec la science un esprit solide, viril et apostolique; qu'ils fassent fleurir dans le séminaire la piété, la pureté, la discipline et les études; qu'ils prémunissent avec prudence les jeunes âmes non seulement contre les tentations présentes, mais aussi contre les périls autrement graves auxquels ils se trouveront exposés dans le monde où ils sont appelés à vivre un jour pour le salut de tous. »

Ces graves paroles, que Pie XI adresse à tous les évêques du monde catholique, répondent au problème angoissant de la formation du prêtre dans les séminaires.

Leur mise en pratique, conjointement avec l'enseignement de la morale *ad mentem Divi Thomæ et Sancti Alphonsi*, réalisera le vœu de saint Pie V : *dentur idonei confessarii, ecce omnium Christianorum plena reformatio*, « donner à l'Église de saints et prudents confesseurs, c'est assurer la sanctification du peuple chrétien ».

Thomas PINTAL, C. SS. R.

Aylmer, P. Q.

Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

Section théologique

(Séance du 9 novembre 1941)

LA GENÈSE D'UNE QUESTION THÉOLOGIQUE: LA PRIMAUTÉ DU CHRIST.

Le révérend Père Léonard-Marie Puech, O.F.M., directeur du scolasticat de théologie de Rosemont, présente les notes suivantes.

Il est d'une importance capitale, pour comprendre et apprécier les réponses d'un auteur, de savoir exactement la question à laquelle il a voulu répondre, le problème qu'il a voulu résoudre. La fameuse question: *Utrum, si homo non peccasset, Filius Dei incarnaretur?* a servi, au cours des siècles, à poser des problèmes très différents. Afin de comprendre la position de Scot, il faut la comparer avec la position de ses devanciers et de ses disciples.

1. *Avant Scot.*

La question apparaît au XIIe siècle chez Rupert de Deutz et Honoré d'Autun. Le problème agité est de savoir si l'homme avait été créé pour remplacer les anges déchus, comme l'avaient enseigné saint Augustin, saint Anselme, etc.; et par conséquent, si la chute de l'ange a été la cause de la création de l'homme. Ce problème a fait naître la question semblable à propos du Christ: savoir, la chute de l'homme est-elle la cause de l'Incarnation? D'où, la formule: *Utrum Christus incarnaretur, si homo in paradiso perstitisset?*

Les maîtres du XIIIe siècle reprennent la formule, mais elle couvre un autre problème: l'Incarnation convient-elle à ce point qu'elle aurait eu lieu même si Adam n'avait pas péché? La question ainsi posée amène à rechercher les *raisons d'être* de l'Incarnation; et on lui en trouve tellement que plusieurs, Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, Robert Grosseteste, décident plus ou moins fermement que l'Incarnation aurait eu lieu même si Adam n'avait pas péché.

C'était compromettre la *gratuité* de l'Incarnation. D'où, réaction chez saint Bonaventure et saint Thomas: « Ce qui dépend de la libre volonté de Dieu ne peut nous être connu que dans la mesure où Dieu veut bien nous le manifester et nous le transmettre par la sainte Écriture. » Cependant, pour mieux répondre aux spéculations intempé-

rantes sur les *raisons d'être* de l'Incarnation, on se replace au point de vue de la cause finale: « La sainte Écriture assigne partout comme raison de l'Incarnation le péché de l'homme . . . »

La question était ambiguë. Elle pouvait signifier ce que Dieu aurait fait, si Adam n'avait pas péché; ou bien, l'Incarnation aurait-elle encore eu sa raison d'être? Les réponses manquent pareillement de netteté. Les deux points de vue: raison d'être et liberté de l'Incarnation s'y mêlent avec prédominance tantôt de l'un, tantôt de l'autre. Elle ne permettait pas de solution ferme. La question reste controversée après saint Bonaventure et saint Thomas.

2. *Chez Scot.*

Ce dernier évite la question ambiguë: Si Adam n'avait pas péché . . . Il y voit un probleme qui intéresse la prédestination. Ayant établi, dans 1 *Sent.*, d. 41, que la prédestination à la gloire et à la grâce (d'accord avec saint Thomas et au nom des mêmes principes) précède toute prévision de mérite ou de faute, il se demande, après avoir établi que le Christ est prédestiné, s'il en est autrement pour lui, vu que tant d'*auctoritates* semblent dire « que le Fils de Dieu ne se serait pas incarné, si l'homme n'était pas tombé. » Il cherche donc quel est le rapport de la prédestination du Christ avec la nôtre (*Op. Paris.*, 1. 3, d. 7, q. 4) ou, comme s'expriment les *Reportationes* de ses cours, si sa prédestination est « univoque » à la nôtre ou si elle en diffère ayant une cause occasionnelle.

Pourquoi a-t-il ainsi posé la question? Peut-être pour avoir des principes plus fermes de solution que ceux qu'on pouvait tirer des raisons d'être de l'Incarnation.

En tout cas il ne s'est jamais essayé à deviner ce que Dieu aurait fait dans un autre ordre de choses, ni à déterminer les raisons d'être de l'Incarnation, ni à dresser un plan de l'univers avec le Christ comme centre. Lui prêter le contraire semble un sentiment pieux de disciples fervents, non de l'histoire. Il ne s'est pas même appliqué à démontrer la primaute du Christ dans les vouloirs divins, quoiqu'il l'enseigne explicitement et qu'elle découle de ses principes — les principes mêmes de saint Thomas — sur l'ordre de prédestination divine: Dieu voulant la gloire et la grâce de ses élus avant toute prévision de mérite ou de démérite, *il a donc voulu la gloire du Christ avant toute prévision de la faute des anges ou d'Adam*, et d'autant plus avant, peut-on dire, *qu'il a voulu la gloire du Christ avant celle des autres élus;* tout cela, en vertu du principe qu'un vouloir ordonné veut la fin avant les moyens et parmi les moyens, d'abord ceux qui mènent le plus directement à la fin. Cet ordre étant de l'essence des choses, Scot conclut que le Christ serait ainsi prédestiné, même si Adam n'était pas tombé, même s'il avait été créé seul. Il ne veut pas dire par là, que le Verbe se serait incarné en toute hypothèse, mais que la prédestination à la gloire précéderait, même en d'autres hypothèses, la prédestination à la grâce et la prévision des mérites et des démérites; pareillement, que la prédestination à une gloire plus grande précéderait la prédestination à une gloire moindre.

Comment expliquer les *auctoritates* qui font dépendre l'Incarnation de la faute? Scot répond: Entendez-les du Christ en tant que rédempteur ou en chair passible; ils veulent dire que le Christ ne serait pas venu — sous-entendez: comme rédempteur ou souffrant — si Adam n'avait pas péché. Ici encore Scot ne parle que de prédestination: la prédestination à la Rédemption présuppose la prévision de la faute. Il ajoute ensuite quelques arguments *per absurdum* qui ne changent pas la physionomie de la thèse: d'abord, on ne veut pas un bien plus grand pour en obtenir un moindre; ensuite, par sa fidélité Adam aurait mérité de Dieu qu'il ne réalise pas l'Incarnation, etc.

3. *Chez les scotistes.*

Après Scot, la position de la question s'embrouille de nouveau. Les scotistes reprennent de très bonne heure — par exemple, Pierre d'Aquila — l'ancienne forme: Si Adam n'avait pas péché . . . , et, de façon générale, semble-t-il, la rattachant aux convenances ou à la fin de l'Incarnation. D'où, multiples inconvénients: déformer la pensée de Scot en lui faisant soutenir que le Verbe se serait incarné même sans le péché; sortir de l'ordre actuel; faire dépendre la question de la primauté d'une question plus difficile, la raison d'être de l'Incarnation et sa place dans le plan divin; exagérer parfois jusqu'à la nécessité les convenances de l'Incarnation; enfin, introduire comme leurs adversaires un remaniement dans le plan divin, quoique moindre.

Cependant, la question progresse. D'abord, on montre les fondements scripturaires et patristiques de la primauté du Christ et les difficultés de la position adverse. Surtout, pendant que les thomistes en sont réduits à la simple négation, les scotistes développent un plan de la création, séduisant par sa grandeur, son unité, la profondeur de sens qu'il donne à certains passages de l'Écriture où le Christ et Marie, occupant le centre de l'univers, expliquent la création, l'élévation à l'ordre surnaturel, l'épreuve des anges, la Rédemption, etc. Déjà au XVe siècle, l'ardent propagateur de la dévotion au saint Nom de Jésus, saint Bernardin de Sienne, expose ce plan grandiose qui séduit, au XVIe siècle, saint François de Sales, que suivent au XVIIe l'École française, au XIXe nombres d'auteurs spirituels: Mgr Gay, Faber, etc., et un théologien de première valeur, le Père Déodat de Basly. Enfin, les discussions autour de l'Immaculée-Conception ont fait rattacher la prédestination de Marie, dont Scot n'avait rien dit, à celle du Christ. On argumente ainsi: puisque Marie est, après le Christ, l'œuvre la plus parfaite de Dieu, elle est donc prédestinée immédiatement après lui, premier voulu; donc, avant toute prévision et permission du péché d'Adam; donc, elle est immaculée (ainsi Zamoro).

4. *Conclusions.*

a) Pour éviter des équivoques dangereuses, il faudrait renoncer absolument à la formule: *Si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné?* comme le demandent plusieurs scotistes contemporains: Déodat de Basly, Bonnefoy, Carmel d'Iturgoyen. Car, dès qu'on suppose un monde sans péché, ce n'est plus l'ordre actuel, et on ne saurait rien dire sur telle question, ni pour ni contre.

b) Il faudrait séparer la question de la primauté du Christ des questions sur la convenance de l'Incarnation.

c) Il y a tout avantage pour la clarté de la solution et la solidité des preuves à séparer la question de la *primauté du Christ* de la question de la *fin de l'Incarnation*, quoiqu'elles soient connexes. Elles sont séparables: la première suppose qu'on répond seulement à ceci: Le Christ est-il oui ou non le premier voulu et tout le reste est-il oui ou non voulu pour lui? La deuxième suppose qu'on explique comment l'Incarnation vient s'insérer sans remaniement dans le *plan divin*, éternel et immuable, ce que d'ailleurs doivent faire les thomistes aussi bien que les scotistes. Il y a avantage à les séparer, car la première est incomparablement plus facile à résoudre que la deuxième, celle-ci supposant la synthèse de toute la théologie, non pas dans un cadre plus ou moins factice, mais d'après les rapports réels des mystères entre eux.

DISCUSSION.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — Admis que la question de la primauté du Christ puisse être considérée séparément et résolue sans référence aucune à celle de la fin de l'Incarnation, où situer cette question dans le traité du Verbe incarné?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Il y a sans doute plus d'une façon d'ordonner les questions du *De Verbo Incarnato*. Voici pour ma part comment je procède:

1. *Le mystère du Christ:* simple introduction pour montrer comment il est, après Dieu, l'être dont la connaissance surpasse le plus la raison et à quelles conditions la raison aidée de la foi découvre en lui tous les trésors de la sagesse et de la science.

2. *L'union hypostatique:* où je montre l'*existence* de cette union (dualité des natures, unité de personne, distinction des substances et des opérations), sa *nature* (essence et propriétés), ses *effets* (communication des idiomes, filiation divine, inhabitation).

3. *La prédestination du Christ:* ayant vu quel être est le Christ, arrive la question: Pourquoi Jésus-Christ? Le Christ doit procurer à Dieu la gloire la plus parfaite. Dieu tirant sa gloire des dons qu'il fait aux créatures, la gloire la plus parfaite suppose le don le plus parfait, c'est-à-dire le plus libéral, le plus libre, le plus désintéressé ou miséricordieux. D'où, trois séries de questions sur

a) *la libéralité de l'Incarnation:* grâce suprême, exemplaire et mesure de tous les dons divins;

b) *la liberté de l'Incarnation* que rien ne nécessite — pas même la réparation adéquate du péché, d'après les scotistes — ni ne mérite, puisque le Christ est la cause méritoire première de tous les dons divins;

c) *la miséricorde de l'Incarnation* qui établit le Christ, la plus humble des natures béatifiables, cause finale dernière de tous les dons divins, c'est-à-dire, Dieu veut que tout ce qu'il fait pour sa gloire soit à la gloire du Christ, avoir toute gloire *avec le Christ*. Or, pour savoir si Dieu a tout fait pour le Christ, il faut déterminer si, oui ou non, le Christ est le premier voulu auquel tout le reste est ordonné, car il ne peut être la fin de tout que s'il est le premier voulu: *Finis primum in intentione* . . . Or, c'est là précisément la question de la primauté du Christ.

Pour expliquer *comment* toutes les créatures peuvent être ordonnées au Christ et servir à sa gloire, il faut se rappeler le principe que la gloire de l'homme est de glorifier Dieu. Le Christ en tant qu'homme n'aura donc toute gloire avec Dieu, que s'il rend à Dieu toute la gloire de toutes ses œuvres. Mais, comme il est encore plus glorieux pour l'homme de faire glorifier Dieu par les autres créatures intelligentes que de le glorifier seul, le Christ n'aura toute gloire avec Dieu que s'il fait glorifier Dieu par toutes les créatures intelligentes. Le Christ devra donc être: *Adorateur* suprême et *Médiateur* suprême (De Christo mediatore, De Christo capite), afin que Dieu ayant toute gloire *en lui* (adorateur) et *par lui* (médiateur), le Christ ait toute gloire *avec lui*.

4. *Les perfections du Christ.* Ayant étudié le plan divin, il nous reste à voir les moyens que Dieu a donnés au Christ pour le réaliser, et d'abord, ce qu'il a reçu pour glorifier Dieu.

La gloire de Dieu est d'être préféré à toute créature ou aimé par-dessus toutes choses. Toute préférence étant le libre choix entre deux choses aimées, pour préférer Dieu aux créatures il faut une nature capable de les aimer et capable de libre choix. De plus, une préférence est d'autant plus glorieuse pour le préféré qu'elle va croissant toujours, qu'elle rencontre plus d'obstacles et cause plus de souffrances. Dieu permettra la chute de l'ange et de l'homme afin que le Christ, rencontrant l'obstacle de la tentation et de la souffrance, ait l'occasion d'un plus beau triomphe, d'une préférence plus glorieuse à la fois pour Dieu et pour lui-même: « A vaincre sans péril, on triomphe sans gloire. »

L'union hypostatique ne modifiant en rien par elle-même les forces de la nature humaine, le Christ est comme nous incapable de cette préférence surnaturelle, si la grâce ne vient élever sa nature, d'une élévation proportionnée à la plénitude de gloire que Dieu en attend. Dieu donnera donc au Christ pour qu'il le glorifie: d'abord, une *nature* parfaite et libre, soumise à la croissance (dans certaines limites), à la tentation, à la souffrance; puis, la *plénitude des dons surnaturels*, science, puissance, sainteté correspondant à la foi, à l'espérance et à la charité chez le chrétien.

5. *Les fonctions du Christ*: Le Christ doit, de plus, faire glorifier Dieu par les autres. Or, pour glorifier Dieu, l'homme doit le connaître, l'aimer, le servir. D'où, trois fonctions du Christ: d'abord, par son *magistère*, il lui communique sa science et lui fait connaître Dieu; puis, par son *sacerdoce*, il le rend capable (puissance) d'approcher de Dieu en lui obtenant le pardon de ses fautes et la grâce divine; enfin, par sa *royauté*, il le fait servir Dieu en lui imposant sa volonté. Et comme il serait plus glorieux que le Christ fît glorifier Dieu par des pécheurs Dieu permit que le genre humain tout entier fût plongé dans un abîme de péchés.

6. *Les œuvres du Christ*. Le Christ exécute pour sa part le plan divin, glorifie Dieu et le fait glorifier par les autres: d'abord, par ses *mystères* (actes et paroles, qui s'inspirent de sa science et nous la signifient) ensuite, par sa *prière* toute-puissante auprès de Dieu; enfin, par son *sacrifice* de parfaite obéissance.

7. *L'exaltation du Christ*. De son côté, Dieu exécute pour sa part le plan divin en donnant au Christ toute gloire: d'abord, aux *enfers* (descente aux enfers, résurrection); ensuite, au *ciel* (ascension, session à la droite du Père); enfin, sur *terre* (culte des fidèles, second avènement).

Cette ordonnance des matières, qui me paraît légitime, semble aussi préférable; car, elle permet de poser et de résoudre la question de la primauté du Christ sans soulever la question mal posée du motif de l'Incarnation et ses inextricables difficultés.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — La question du motif de l'Incarnation vous paraissant soulever des difficultés presque insurmontables, y a-t-il lieu, selon vous, de la poser dans un traité du Verbe incarné?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Je ne la poserais pas *directement*, même débarrassée de la formule hypothétique: Si Adam n'avait pas péché . . . Avant de se demander à quoi le Christ est ordonné, ne faut-il pas en effet déterminer s'il est ordonné à quelque chose, ou si tout est ordonné à lui? Cette question, beaucoup plus claire, on peut la trancher, semble-t-il, pour elle-même, sans y mêler la question beaucoup plus complexe des rapports du péché et de la Rédemption avec l'Incarnation dans le plan divin.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — Mais, si la question du motif n'a rien à voir avec celle de la prédestination du Christ, il faut conclure à la primauté non seulement *universelle*, mais *absolue* du Christ sur tous les êtres? Je veux dire: une primauté *inconditionnée*, voulue pour elle-même dans le décret divin, avant d'être voulue pour d'autres motifs?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Un scotiste vous accordera cela facilement, à condition que vous entendiez le mot *avant* d'une simple priorité de nature; car, s'il n'y a dans les décrets divins aucun ordre réel de succession temporelle, Dieu a voulu

entre les créatures un ordre très réel de subordination, que nous exprimons en disant que l'une est voulue avant l'autre.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — En conséquence, il faudrait soutenir, si je ne trahis pas votre pensée, que l'ordre *actuel* comporte l'Incarnation décrétée *avant* — d'une priorité de nature — que le péché de l'homme ne fût permis et sa réparation par le Christ décidée. En d'autres termes, la permission du péché et la détermination divine de le réparer ne sont que des *modifications* apportées à un plan déjà arrêté en substance?

R. F. L.-M. PUECH, O. F. M. — Oui, certainement d'après l'opinion scotiste. Dans l'ordre actuel, l'Incarnation est décrétée avant la permission du péché et le décret de la Rédemption, en ce sens qu'elle est leur raison d'être et que la Rédemption n'est pas la raison d'être de l'Incarnation. En d'autres termes, le Christ n'est pas un *moyen* voulu de Dieu pour procurer notre salut, mais bien notre salut un *moyen* de procurer la gloire du Christ. Quant à appeler la permission du péché et la détermination de le réparer des modifications d'un plan déjà arrêté en substance, je n'aime guère cette expression équivoque. Si l'on veut dire par modifications du plan que cette permission et ce décret sont secondaires et subordonnés, et nous paraissent dans notre façon de parler voulus après l'Incarnation, très bien. Mais l'expression pourrait laisser entendre que Dieu a voulu d'abord une Incarnation sans Rédemption, et qu'ensuite seulement, survenant l'accident du péché, il a modifié son plan et décrété qu'elle serait rédemptrice. Trop de scotistes, anciens et modernes, ont présenté leur thèse de la sorte, s'éloignant à la fois de la doctrine de Scot et de la saine théologie qui ne saurait admettre des plans divins et successifs, et tombant dans le défaut de leurs adversaires pour qui l'Incarnation elle-même n'eût pas eu lieu sans l'accident du péché.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — N'est-ce pas *établir*, du premier coup, que dans l'ordre actuel la réparation du péché *n'est pas* la raison ultimement déterminante de la venue du Christ?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Assurément. Si la fin détermine les moyens et si la Rédemption n'est qu'un moyen d'assurer plus de gloire au Christ et à Dieu, elle ne saurait être la raison d'être du Christ lui-même. Mais, peut-être trouvez-vous que, dans mon plan, je tranche un peu vite la controverse en y supposant la primauté absolue? Le moyen, s'il vous plaît, de se faire une idée du Christ sans trancher la question dans un sens ou dans l'autre? Saint Thomas le fait bien dans la *Somme*, où le Christ figure comme moyen: Dieu, le retour des créatures à Dieu, le Christ moyen de ce retour.

R. P. J. ROUSSEAU, O. M. I. — Tout de même, parmi les raisons apportées par les auteurs et empruntées à l'Écriture et à la Tradition, n'y en a-t-il pas une qui soit prédominante: la Rédemption de l'homme?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — En posant ainsi la question, nous revenons à la question embrouillée du motif de l'Incarnation ou, d'un mot plus juste, de la raison de l'Incarnation. J'ai insisté précisément pour qu'on l'écartât et qu'on s'en tînt à la question beaucoup plus précise et moins vaste de la primauté. En la posant, on risque de se laisser entraîner aux équivoques, dont son passé est rempli. Pour la résoudre convenablement, il faudrait non seulement apporter quelques textes affirmant que le Christ est venu pour nous sauver, mais indiquer la place exacte de chacun des mystères — de l'Incarnation en particulier — dans le plan divin, dans le vouloir divin, leur raison d'être, leurs relations réelles — pas des relations factices, mais leurs relations réelles —

dans un plan unique et sans remaniements. Cela paraît bien vaste pour un esprit humain! La Révélation ne nous aide pas, puisqu'elle indique plusieurs fins de l'Incarnation, autres que la Rédemption, ainsi, *Joan.*, 17, 4: « Je vous ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donné à faire. »

R. P. J. ROUSSEAU, O. M. I. — Soit; la Rédemption n'est pas l'unique raison, mais n'est-ce pas celle qui conditionne toutes les autres? N'est-elle pas la raison qui détermine, en définitive, Dieu à s'incarner pour nous racheter, comme il est dit en plusieurs endroits et en un langage très clair, dans la sainte Écriture?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Si cela était si clair, la question ne serait plus discutable. En réalité, où trouvons-nous dans la sainte Écriture des textes affirmant que le Christ est venu *d'abord* pour nous sauver, que la Rédemption *détermine* l'Incarnation, que le salut de l'homme est la raison d'être *unique* ou *exclusive?* On y trouve que le Christ est sauveur, qu'il est venu sauver les hommes. Cela, les scotistes le croient comme tout catholique; mais, pour eux, c'est l'Incarnation qui *détermine* la Rédemption; le salut de l'homme a été voulu pour la gloire du Christ, non le Christ pour le salut de l'homme.

R. P. A. CARON, O. M. I. — Lorsqu'il est dit que le Christ est venu sauver ce qui était perdu, ou encore, qu'il est l'Agneau de Dieu qui efface nos péchés, ne tenons-nous pas la raison d'être du Christ, du Verbe en tant qu'incarné? Après tout, dans les événements dépendant uniquement de la volonté souverainement libre de Dieu, nos affirmations ne doivent-elles pas se fonder sur l'Écriture et la Tradition?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Personne ne nie ce sage principe. Plusieurs l'oublient, tels ceux qui nous disent: Si Adam n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné! Oui, certes, nos affirmations doivent se fonder sur l'Écriture et la Tradition, mais sur *toute* l'Écriture et *toute* la Tradition. L'Écriture parle aussi du Christ premier-né, du Christ en qui nous sommes prédestinés, qui tient la primauté en tout, qui est l'Alpha et l'Oméga, le principe et la fin de tout. Les scotistes estiment que ces textes et les affirmations semblables des Pères donnent un fondement positif suffisant à la thèse de la primauté et ils ne se contentent pas d'apporter seulement des preuves de raison théologique, toutes excellentes qu'elles soient.

R. P. A. CARON, O. M. I. — Peut-on vraiment tirer parti des textes où il est dit que le Christ est premier-né? Dans ces textes, en effet, on ne met pas en regard la primauté et l'Incarnation, tandis qu'ailleurs il est dit que le Christ est venu pour nous sauver.

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Cela veut sans doute dire qu'on peut admettre la primauté du Christ, clairement affirmée dans l'Écriture, sans pour autant accepter l'Incarnation ou le Christ voulus avant toutes choses. On continuerait à dire que l'Incarnation est voulue pour la réparation du péché et que nonobstant le Christ est premier, cause exemplaire et finale de toutes choses. C'est en effet à ce système diversement expliqué qu'ont recours Cajetan, les Salmanticenses, Gonet, etc., voyant qu'on ne pouvait pas rejeter la primauté du Christ. Pour ma part, pauvre scotiste, n'ayant pas à expliquer comment le Christ peut être la cause exemplaire de ceux qui sont voulus avant lui ou la cause finale de ceux pour qui il est voulu, je ne me suis jamais beaucoup intéressé à l'issue de la gageure. Mais, s'il a fallu tant d'explications diverses, je me doute qu'on n'en trouvait aucune bien satisfaisante.

R. P. J. PEGHAIRE, C. S. Sp. — Vous prétendez que l'Écriture ne nous fournit pas d'argument péremptoire, qu'il faudrait, pour se prononcer sur la fin de l'Incarnation, faire la synthèse de toute la théologie d'après les rapports réels des mystères entre eux; mais, nous profanes, philosophes, nous voudrions savoir à quoi nous en tenir.

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Voici, mon révérend Père. En théologie, certaines doctrines sont de foi, d'autres proches de la foi, d'autres certaines, d'autres seulement probables. La thèse scotiste est une doctrine probable.

R. P. J. PEGHAIRE, C. S. Sp. — Saint Thomas dit que l'autre opinion est plus probable.

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Il y en a peut-être; mais, pour ma part, je ne connais pas d'auteur qui présente son opinion comme moins probable.

R. P. A. CARON, O. M. I. — Sans doute. Mais, n'est-ce pas, dans le cas, une probabilité objectivement fondée?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Si elle ne l'était pas, serait-ce une probabilité? N'en faudra-t-il pas accorder autant à la thèse scotiste? D'ailleurs, je le rappelle, je ne prétends pas trancher le débat.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Reprenons la distinction entre la primauté du Christ et la fin de l'Incarnation. Tout d'abord, il est entendu que le Christ a la primauté sur tous les êtres et qu'il est, en fait, le premier voulu; là-dessus, aucun doute.

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Il y a bien quelques théologiens qui en doutent!

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — Le Christ est le premier voulu par Dieu. Mais la question n'est-elle pas d'établir comment le Christ est *en fait* voulu le premier par Dieu?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Si l'on admet la primauté du Christ, pas une simple primauté d'excellence, mais en ce sens que l'Incarnation est première dans l'intention divine et que tout le reste est voulu pour le Verbe incarné et à cause de lui, c'est déjà un grand pas vers l'entente. Il ne reste plus alors qu'à déterminer comment tous les autres mystères: création, péché, rédemption, etc., ont été, en fait, ordonnés à la gloire du Christ, puisque la gloire de Dieu et le bonheur de l'homme jouent en théologie le rôle de principe de raison suffisante. Mais ceci, je le répète, est une tâche immense, à peine ébauchée. On peut même se demander si une intelligence humaine, aidée de la grâce, peut arriver à saisir tout l'enchaînement des mystères dans leurs rapports réels, tels que Dieu les a voulus. Ne serait-ce pas les comprendre que d'en saisir toutes les raisons? Je crois que nous en aurons pour toute l'éternité à nous émerveiller.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — Pour juger des décrets divins, nous avons d'une part leur réalisation dans le temps et, de l'autre, la Révélation pour autant que Dieu a jugé bon de parler. Or, en fait et suivant le langage explicite de Dieu, le Christ *n'existe que comme rédempteur*. Ne faut-il pas en conclure que le Christ n'est, en fait, le premier voulu et le suprême glorificateur de Dieu que parce qu'il est le rédempteur de l'homme? Je ne puis concevoir la primauté établie a priori, autrement que comme un *possible* et non comme une réalité, objet du décret divin.

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Nul doute que notre Christ ne soit en fait un Christ rédempteur; nul scotiste ne peut le nier, ni ne songe à le faire. Je pourrais faire une réponse *ad hominem* à votre difficulté: je ne puis concevoir une rédemption voulue avant tout le reste, avant les hommes à sauver; nous piétinerions sur place. Ne viendrait-elle pas, cette difficulté, du mot *avant*, employé pour signifier l'ordre qui existe, non entre les vouloirs divins multiples et successifs, purement chimériques, mais entre les objets ordonnés de l'unique et immuable vouloir? Lorsque les scotistes disent l'Incarnation voulue *avant* tout le reste, on pense presque invinciblement que cela signifie l'Incarnation voulue toute seule, sans le reste; ce qui est un pur possible, non ce que Dieu a voulu en fait. Lorsqu'ils disent l'Incarnation *indépendante* du péché, on croit que cela entraîne l'Incarnation réalisée, même si Adam n'avait pas péché; ils nous l'ont si souvent répété! Je l'ai montré: tout cela est une déformation de la pensée de Scot. L'Incarnation, voulue avant tout le reste, n'est pas une Incarnation voulue sans le reste; elle est seulement, parmi les multiples objets voulus en fait dans un unique vouloir divin, le premier, la fin, celui auquel tous les autres, péché et Rédemption compris, sont ordonnés comme moyens. L'Incarnation, indépendante du péché, n'est pas une Incarnation, qui aurait eu lieu même si Adam n'avait pas péché, quoi qu'en disent tant de scotistes, mais une Incarnation voulue en fait avec la Rédemption, sans lui être ordonnée comme moyen, puisqu'elle est elle-même la raison d'être de la Rédemption, voulue comme moyen de procurer la gloire suprême du Christ. Puis-je me permettre un exemple un peu trivial? Sans nul doute, lorsque Dieu créa l'éléphant, il le voulut pourvu *en fait* d'une trompe, il voulut *d'un seul décret* l'éléphant et sa trompe, et il mit un *ordre réel* entre l'éléphant et la trompe. Il nous semble bien qu'il a voulu la trompe pour l'éléphant, non un éléphant pour porter une trompe; c'est si gros! Pour exprimer cet ordre qui existe *dans les choses*, non dans le vouloir divin, nous dirons que Dieu a voulu l'éléphant *avant* la trompe, que l'éléphant est *premier* voulu, car on ne saurait vouloir une trompe à un éléphant avant (priorité de nature) de vouloir l'éléphant; ou encore, vu que la trompe n'est pas la raison d'être de l'éléphant, nous dirons que l'éléphant est voulu *indépendamment* de sa trompe. Qui ne voit dans quel sens absurde on pourrait prendre ces expressions? Pour le coup, ce serait une « trompe »! Malheureusement, on la rencontre chez bien des théologiens, scotistes aussi bien que thomistes.

R. P. M. BÉLANGER, O. M. I. — Y a-t-il, selon vous, impossibilité radicale de concilier la primauté universelle et thèse thomiste de l'Incarnation? La rédemption de l'homme n'est-elle pas ce qui donne au *summum opus* de Dieu son excellence spéciale, et donc, ce pourquoi Dieu veut *en fait* le Christ?

R. P. L.-M. PUECH, O. F. M. — Demander *pourquoi* Dieu veut le Christ, c'est demander à quoi il est ordonné: ne serait-il pas pour nous et pour notre salut? D'où la question: l'Incarnation pour la Rédemption, ou la Rédemption pour l'Incarnation? Question difficile à résoudre, je le répète, abordée sous cet angle. Scot pour sa part n'hésite pas à répondre: Toute la gloire que procure aux hommes la Rédemption est un bien infiniment moindre que la gloire qui vient au Christ, de l'Incarnation; on ne peut donc supposer que la volonté infiniment droite de Dieu veuille le bien le plus grand pour obtenir le moindre, l'Incarnation pour la Rédemption.

Quant à la possibilité de concilier la primauté universelle du Christ et la thèse thomiste du motif de l'Incarnation, je n'y vois pas de difficulté — intrinsèque! — si vous entendez par thèse thomiste l'essentiel de la pensée de saint Thomas — je ne parle pas des thomistes — dégagée de la position de la question et de certain argument plus ou moins heureux. Le Docteur angélique semble avoir voulu montrer avant tout, que

nous ne savons rien d'un autre ordre que le nôtre et que, dans le nôtre, l'Incarnation est rédemptrice. Cela, je crois, s'impose à tout le monde. Les scotistes devraient donc abandonner la formule: L'Incarnation aurait eu lieu, même si Adam n'avait pas péché (ils sont dans un autre ordre), et admettre qu'à aucun moment *notre* Christ n'a été voulu autrement que comme rédempteur. Les thomistes de leur côté devraient abandonner leur formule: L'Incarnation n'aurait pas eu lieu, si Adam n'avait pas péché (c'est un autre ordre pour eux aussi), et admettre qu'à aucun moment *notre* monde n'a été voulu sans le Christ rédempteur, au lieu de faire surgir l'Incarnation comme une réparation urgente dans un monde qui ne la comportait pas primitivement.

Mais, si vous entendez par thèse thomiste l'*argument* de saint Thomas, que la seule raison de l'Incarnation ou au moins la principale est la Rédemption — argument qui est devenu la *thèse* des thomistes postérieurs, — alors la conciliation me paraît impossible. Entre l'Incarnation pour la Rédemption et la Rédemption pour l'Incarnation, il faut choisir: c'est oui ou non, pas les deux à la fois. Si le Christ est premier dans l'intention divine, tout le reste est pour lui, y compris la Rédemption; si, au contraire, le Christ est voulu pour — raison d'être, non utilité — le salut de l'homme, alors il n'est plus le premier dans l'intention divine. Je sais bien quels essais on a tentés pour concilier ces contraires; qu'en est-il résulté? Que peut-on en attendre? Le Christ pour la Rédemption ou la Rédemption pour le Christ, ce sont deux théologies qui s'affrontent; on ne peut concilier, il faut trancher.

Comment le faire? Je le répète encore: il me semble qu'en abordant directement la question de la raison de l'Incarnation, la solution sera très difficile: sept siècles d'essais infructueux nous en avertissent. Tout d'abord, la question a un passé chargé d'équivoques, de malentendus, de passion même, dont il est difficile de se garder. En second lieu, la raison de l'Incarnation n'est pas une chose simple, au moins pour nos esprits humains: c'est toute l'économie du salut, tout le plan de la théologie, toutes les relations des mystères entre eux, qui sont engagés dans sa solution. J'ai bien essayé, au début, un peu de cette synthèse pour montrer la place de la Primauté, mais je ne me fais point d'illusion: ce n'est qu'une vue très minime du plan divin de l'Incarnation.

Au contraire, en abordant notre question indirectement sous l'angle de la primauté du Christ, on a une question à peu près vierge, puisque très peu d'auteurs l'ont traitée pour elle-même, une question qui dépend de principes sur la prédestination, sur lesquels saint Thomas et Duns Scot sont d'accord, une question où l'accord est déjà à peu près complet sur le *fait*, où il ne reste qu'à éclaircir les *conséquences*, une question enfin qui n'oblige pas à tracer le plan divin dans son ensemble, mais seulement à déterminer le centre. Ce centre, disent les scotistes, c'est le Christ: le monde a été fait pour lui: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, possessionem tuam terminos terræ* (*Ps.*, 2, 8).

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Le *De Luce* de Robert Grosseteste sert de prémices à la publication d'une série de textes de philosophie médiévale, dont la traduction anglaise paraîtra aux Éditions de l'Université Marquette.

Dans cet opuscule, l'auteur, qui organisa les études philosophiques au studium generale d'Oxford, a donné un exemple de synthèse philosophico-scientifique. Il y envisage, au triple point de vue métaphysique, cosmologique et astronomique, la question du principe des corps naturels.

Comme chez les autres représentants de l'école d'Oxford, le langage est souvent plus près de la doctrine aristotélicienne que l'idée exprimée. Ce problème de terminologie a préoccupé le traducteur. Un exposé, à la fois rapide et dense, des idées de Robert Grosseteste sur la doctrine de la matière et de la forme nous introduit au texte. C'est une édition critique que nous présente Mme Clare C. Riedl, dont la compétence en matière de philosophie médiévale est reconnue au Canada et aux États-Unis.

Les étudiants ouverts aux problèmes philosophiques et scientifiques, soucieux de remonter aux sources dans leurs travaux de recherches, se réjouiront de l'initiative prise par l'Université Marquette.

Gérard CLOUTIER, o. m. i.

Recension des revues

Harvard Theological Review (The).

October 1941. — C. C. McCOWN: *Codex and Roll in the New Testament*, p. 219-250. — M. L. W. LAISTNER: *The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages*, p. 251-275. — Perry MILLER: *Solomon Stoddard, 1643-1729*, p. 277-321. — J. A. MONTGOMERY: *Soul Gods*, p. 321-322.

January 1942. — Campbell BONNER: *A Tarsian Peculiarity (Dio Prus. Or. 33)*, p. 1-11. — Wilfred Lawrence KNOX: *The Ending of St. Mark's Gospel*, p. 13-23. — V. TSCHERIKOWER, F. M. HEICHELHEIM: *Jewish Religious Influence in the Adler Papyri*, p. 25-44. — Clyde KLUCKHOHN: *Myths and Rituals: A General Theory*, p. 45-79. — Martin P. NILSSON: *A Note on the Epitaph of Terentius*, p. 81. — Murray FOWLER: *Some Objections ot Old Norse Pjazi-Sanskrit Tvastr*, p. 83-86.

New Scholasticism (The).

October 1941. — John F. McCORMICK: *A Forerunner of the Scottish School*, p. 299-317. — George DUGGAN: *The Teaching of St. Thomas Regarding the Formal Constitutive of Human Personality*, p. 318-349. — W. J. ROCHE: *Measure, Number, and Weight in Saint Augustine*, p. 350-376. — Omer Hillman MOTT: *Utility as the Norm of Law*, p. 377-390. — *Right Reverend Edward A. Pace (1891-1941)*, p. 391-392.

January 1942. — Wilfrid PARSONS: *The Principle of Order in Politics*, p. 1-8. — John J. WELLMUTH: *Some Comments on the Nature of Mathematical Logic*, p. 9-15. — Hans MEYERHOFF: *On the Platonism of St. Augustine's* Quæstio de ideis, p. 16-45. — Leonard J. ESLICK: *The Reality of Matter in Creation*, p. 46-58. — Richard GINDER: *The Division in Contemporary Æsthetics*, p. 59-67.

Philosophical Review (The).

November 1941. — F. H. HEINEMANN: *The Analysis of « Experience »*, p. 561-584. — P. T. RAJU: *The Reality of Negation*, p. 585-601. — Robert Leet PATTERSON: *Dr. Broad's Refutation of McTaggart's Arguments for the Unreality of Time*, p. 602-610. — Manly H. THOMPSON, Jr.: *Reduction Sentences and Metaphysics*, p. 610-615. — Andrew USHENKO: *Logical Form and Sensory Structure*, p. 615-622.— C. M. BOGHOLT: *Professor Ducasse's Disposal of Naturalism*, p. 622-628. — Peter A. CARMICHAEL: *A Note on Conversion* per accidens, p. 628-629.

January 1942. — A. LALANDE: *La Philosophie en France, 1940-1941*, p. 1-25. — Ralph W. CHURCH: *Bradley's Theory of Relations and the Law of Identity*, p. 26-46. — D. BIDNEY: *Joachim on Spinoza's « Tractatus de Intellectus Emendatione »*, p. 47-65. — Roy Frederick SWIFT: *The Dogma of Inequality*, p. 65-73.

March 1942. — Radoslav A. TSANOFF: *Conviction and Tolerance*, p. 105-123. — E. E. ERICKSEN: *Materialism in Democracy. Democracy in Culture*, p. 124-140.— Grace A. DE LAGUNA: *Cultural Relativism and Science*, p. 141-166. — *Proceedings of the American Philosophical Association*, p. 167-202. — C. J. DUCASSE: *Concerning Professor Bogholt's Criticism of my « Disposal of Naturalism »*, p. 203-205. — Barnett SAVERY: *Identity and Difference*, p. 205-212.

Theological Studies.

December 1941. — Francis X. TALBOT: *In Memoriam: William J. McGarry, S. J.*, p. 449-450. — Laurence J. MCGINLEY: *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, p. 451-480. — Johannes QUASTEN: *The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship*, p. 481-487. — James E. CORELAN: *The Sons of God in Genesis 6, 2*, p. 488-509. — Malachi J. DONNELLY: *The Theory of R. P. Maurice de la Taille, S. J., on the Hypostatic Union*, p. 510-526. — John C. FORD: *Current Moral Theology and Canon Law*, p. 527-577.

February 1942. — John J. CLIFFORD: *The Ethics of Conjugal Intimacy According to St. Albert The Great*, p. 1-26. — John H. TAYLOR: *St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates*, p. 27-46. — Laurence J. MCGINLEY: *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, II, p. 47-68. — Bernard LONERGAN: *St. Thomas' Thought on Gratia Operans*, II, p. 69-88. — Paul Hanly FURFEY: *Social Action in the Early Church*, 30-180 A. D., II, 89-108. — William H. MCCLELLAN: *Monotheism and the Historical Process*, p. 109-136.

Thomist (The).

October 1941. — Jacques MARITAIN: *The Conflict of Methods at the End of the Middle Ages*, p. 527-538. — Louis A. RYAN, O. P.: *Charity and the Social Order*, p. 539-563. — James F. ANDERSON: *Two Studies in Metaphysics*, p. 564-587. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O. P.: *The Theory of Democracy* (Part II), p. 588-652.

January 1942. — Herbert Ellsworth CORY: *Value, Beauty, and Professor Perry*, p. 1-40. — Pierre H. CONWAY, O. P.: *In Search of a Happy Ending*, p. 41-69. — Louis A. RYAN, O. P.: *Charity and the Social Order* (II), p. 70-120. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O. P.: *The Theory of Democracy* (Part III), p. 121-281.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La Connaissance Mathématique

D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

La pensée médiévale s'est intéressée, à des degrés divers, aux grands problèmes légués par la culture classique et fécondés par l'appoint du christianisme. Soucieux de la véritable hiérarchie des valeurs, les philosophes du moyen âge n'ont pas prêté autant d'attention aux mathématiques qu'aux questions troublantes que pose la raison au service de la foi. Dans ce dessein, d'ailleurs, les mathématiques ne pouvaient pas leur être d'un grand secours. Depuis la faillite du platonisme, qui n'avait pas réussi à donner une expression technique à l'idée de mathématiser l'univers et l'existence, la logique aristotélicienne suffisait amplement comme instrument de rationalisation de l'expérience. Et les mathématiques n'occupaient plus dans la connaissance cette position centrale qu'elles avaient au début comme méthode, comme modèle et comme moyen de travail de la pensée discursive. C'est dans le cadre de ces considérations générales qu'il convient d'étudier le caractère des mathématiques médiévales, et les réflexions d'ensemble qu'elles ont suscitées à saint Thomas en particulier.

I. — LES MATHÉMATIQUES AU DÉBUT DU MOYEN ÂGE.

Si la constitution de l'*Organon* aristotélicien avait relégué les mathématiques à leur véritable position dans la classification des connaissances humaines, l'étude désintéressée de ces sciences ne pouvait pas avoir des résultats dépassant la considération de leur objet propre. Or cet objet était moins important pour le moyen âge que les questions plus fondamentales et substantielles qui le préoccupaient. Il n'en reste pas moins qu'en raison de la part nécessaire que les mathématiques occupent non seulement dans la science et dans le problème de la connaissance, mais

encore dans les arts pratiques et la vie sociale, elles méritent l'attention suivie du penseur. Pour cela, il convient de déterminer l'aspect technique que les mathématiques avaient pris au début du moyen âge, sous le triple point de vue de leur inspiration, de leur notation et de leur méthode.

En conseillant d'instruire la jeunesse studieuse dans les arts de l'arithmétique, de l'astronomie, de la géométrie et de la musique, Platon avait jeté les fondements de ces pratiques pédagogiques au second degré qu'Isidore de Séville avait groupées sous le nom de *quadrivium*, et qui se perpétuèrent dans les écoles du moyen âge. Mais le contenu médiéval de cet enseignement ne correspondait pas, à ses débuts surtout, à l'idéal platonicien. Héritier de la tradition romaine plutôt que grecque, le haut moyen âge avait donné un goût plus pragmatique que scientifique à ces quatre sujets d'enseignement. L'arithmétique du quadrivium n'allait pas plus loin que les besoins du comput ecclésiastique et de la détermination des fêtes religieuses et des jours fériés. Plus tard, avec l'introduction de la numération indo-arabe, l'arithmétique annexa les règles pratiques utiles à une comptabilité rudimentaire. La géométrie ne comportait pas plus que des règles pour l'arpentage, l'architecture, et le tracé des cartes géographiques, auxquelles allaient bientôt s'ajouter quelques énoncés sans preuves des *Éléments* d'Euclide. L'astronomie et la musique, de leur côté, ne dépassaient guère ce faible niveau des autres sciences.

On pourrait penser que les sciences de la nature, et l'astronomie en particulier, avaient besoin de formes mathématiques souples et effectives; d'autant plus que la voix autorisée de Roger Bacon devait plus tard rappeler avec insistance la nécessité d'une interprétation mathématique des phénomènes de l'univers. Mais ce domaine aussi était moins important à cultiver que celui des réalités profondes révélées par la théologie et la philosophie. Et sans le négliger complètement, le moyen âge pouvait se contenter pour sa cosmologie et sa physique des moyens d'expression que lui avait transmis la science gréco-arabe. Quant aux arts pratiques, les besoins de l'époque n'exigeaient pas une élaboration trop poussée des mathématiques appliquées: les règles empiriques léguées par la tradition, d'une part, et les moyens techniques suggérés par les circonstances sociales et les besoins militaires de ces temps, de l'autre, suffisaient amplement aux artisans.

Il est intéressant de signaler, d'ailleurs, que les spéculations mathématiques indépendantes de préoccupations empiriques, tendaient invariablement vers la mystique des grandeurs. Encouragés par les intuitions des premiers scolarques de l'Académie, et par les fantaisies métaphilosophiques des néo-pythagoriciens et des néo-platoniciens, les esprits les plus cultivés du moyen âge n'hésitaient pas à s'élancer vers les abstractions substantielles, dirions-nous, de la numérologie et de la gématrie (application de la numérologie aux figures spatiales ou à des combinaisons de lettres constituant des messages à clef). Or ce genre de recherches permettait parfois la découverte de relations numériques remarquables en elles-mêmes, mais isolées et donc stériles: il n'a jamais su conduire à de vrais développements mathématiques.

N'oublions pas aussi que les premiers penseurs du moyen âge n'avaient guère à leur disposition toute la science ancienne, pour s'en servir comme de point de départ de nouvelles recherches. Les bouleversements politiques et sociaux qui suivirent la chute de l'Empire romain laissèrent des traces profondes sur l'organisation intellectuelle de ces époques: la continuité scientifique avec les Grecs était rompue et ne devait être reprise qu'indirectement et imparfaitement plus tard avec les traductions de l'arabe. Quelques lueurs sur les mathématiques grecques furent octroyées aux étudiants du Xe siècle par la découverte des manuscrits de Boèce que fit Gerbert. Or le contenu scientifique de ces manuscrits était bien rudimentaire: l'*Arithmetica* était surtout une traduction de Nicomaque, à l'exclusion des plus beaux résultats contenus dans l'original; quant aux livres authentiques de la *Geometria*, ils ne donnaient que les définitions, postulats et axiomes établis par Euclide, les simples énoncés sans preuve des théorèmes des trois premiers livres des *Éléments*, et des exemples numériques de mesures d'aires planes d'après les méthodes des arpenteurs. D'ailleurs, les parties consacrées au quadrivium dans les encyclopédies de Capella, de Cassiodore et d'Isidore de Séville, n'allaient pas au delà de ces mêmes rudiments.

Un recueil de questions mathématiques compilé vers le XIe siècle sous le titre de *Propositiones ad Acuendos Juvenes*, donne une idée de la science de l'époque: les fractions y sont rarement employées, les racines n'y sont pas mentionnées, et les simples opérations se rapportent surtout

à des nombres entiers et à des formules qui rappellent les mathématiques égyptiennes. D'ailleurs, la technique opératoire en vogue était peu commode et confuse, vu qu'elle en était encore au système de numération et à l'*abaque* des Romains. Gerbert lui-même et son disciple Bernelinus, sans trop dévier de la tradition de Bède et d'Alcuin, firent accomplir bien peu de progrès à l'art du calcul. La règle de la division donnée par Gerbert était si compliquée, qu'elle était connue sous le nom de *divisio ferrea*, par contraste avec celui de *divisio aurea* donné plus tard à la méthode arabe de division. Mais si on ne saurait dire que les recherches de Gerbert sur la computation et les nombres polygonaux soient intrinsèquement importantes, il faut reconnaître qu'elles ont eu le mérite de maintenir l'intérêt des clercs pour les mathématiques, et de mieux faire comprendre et apprécier par certains de ses successeurs la valeur des découvertes qui allaient être faites pendant les deux siècles suivants.

Un double événement vint provoquer un certain essor des mathématiques au XIIe et au XIIIe siècle: les traductions des anciens d'après les versions arabes, et l'introduction des chiffres et des méthodes indo-arabes en occident. Les précurseurs latins des premiers humanistes, comme Adélard de Bath, Robert de Chester, Gérard de Crémone ou Jean de Séville, donnèrent aux érudits chrétiens les traductions latines de textes arabes d'auteurs grecs et orientaux. C'est ainsi que nous parvinrent les *Éléments* d'Euclide, les *Sphériques* de Théodose, l'*Almageste* de Ptolémée, les ouvrages d'arithmétique et d'algèbre d'Alkhowarizmi et d'autres traités scientifiques importants. Il est intéressant de constater cependant, qu'en dépit de ces traductions, le moyen âge s'est intéressé bien peu à la géométrie grecque et à ses possibilités de développement. Le fait reste qu'il a montré bien plus de curiosité pour les procédés de numération, pour les règles et les artifices de calcul venus des orientaux, et enfin pour ce qu'on pourrait appeler l'interprétation numérique ou algébrique du mouvement.

Cette considération est bien plus importante qu'elle ne paraît au premier abord. Ce n'est pas en raison de la nouveauté des inventions indo-arabes qu'il faut expliquer cette curiosité, mais bien, croyons-nous, par rapport à des motifs plus fondamentaux que nous essayerons de déterminer. On sait que Platon, développant une idée de son ami Archytas

de Tarente, le mathématicien pythagoricien, vit dans une intuition de génie que les grandeurs géométriques — et avec elles l'univers tout entier construit avec les triangles-éléments — ne pouvaient se justifier qu'au moyen des idées-nombres. Pour réaliser cette intuition, il fallait commencer par construire le continu géométrique au moyen de nombres. Mais si Platon avait bien vu la nécessité d'élargir pour cela le concept du nombre entier fourni par les pythagoriciens, et de donner droit de cité au nombre irrationnel, il n'avait ni les moyens matériels (symbolisme numérique) ni les moyens formels (principes et artifices de manipulation) de nous donner la loi de formation des nombres réels. En se réfugiant dans les hauteurs de la métaphysique des formes, ses explications prêtèrent le flanc à la critique décisive d'Aristote, et provoquèrent en quelque sorte la constitution, par ce dernier, d'une logique qui devait remplacer désormais les mathématiques comme instrument indispensable du raisonnement en même temps que de l'interprétation du monde.

Or c'est ici que notre argument prend forme. Ayant à leur disposition un *organon* bien constitué, et n'étant plus astreint à ordonner leur pensée mathématique dans la perspective du nombre, les savants de la période alexandrine ont porté la géométrie grecque à son apogée, en subordonnant en quelque sorte le nombre à la grandeur. Les travaux d'Euclide, d'Apollonius et de Pappus en géométrie pure, et ceux d'Aristarque, d'Hipparque et de Ptolémée en astronomie mathématique, en sont la preuve. Il est vrai qu'Archimède avait le premier introduit des méthodes purement mécaniques en géométrie, malgré les règles platoniciennes; mais là encore, le sage de Syracuse a toujours présenté ses résultats sous la forme canonique exigée par l'esprit et les habitudes de l'époque. Quant aux considérations purement numériques, la métaphysique des nombres inspirée de Platon et de ses prédécesseurs pythagoriciens trouva refuge dans des spéculations en marge de la science.

Mais ce besoin d'interpréter les grandeurs et le monde sensible en termes du nombre n'a jamais disparu de la pensée occidentale, même dans ses tâtonnements pratiques pendant le haut moyen âge. Aussi l'introduction des conceptions indo-arabes au XIIe siècle, devait-elle rallier inconsciemment les esprits à ces méthodes mathématiques nouvelles fondées sur des intuitions numériques et des artifices de manipulation. En

effet, quelle était l'inspiration de cette technique? Tout d'abord, les Hindous ne se souciaient pas de discuter ou de défendre cette *congruence* de l'arithmétique et de la géométrie qu'avait cherchée Platon et que les savants alexandrins avaient abandonnée, faute de pouvoir la réaliser. Pour eux, il s'agissait de coordonner l'arithmétique et la *mensuration,* plutôt que la congruence. Or dans cette perspective, il n'est pas besoin d'insister sur les différences entre les droites et les courbes, du moment que toutes deux sont capables d'évaluation numérique plus ou moins exacte. Les paradoxes de l'infini, qui avaient troublé les Grecs depuis Zénon, pouvaient être entièrement laissés de côté, si les besoins pratiques exigeaient la considération de quantités augmentant indéfiniment. C'est pourquoi les Hindous, comme leurs continuateurs les Arabes, ne craignaient point de manipuler comme des nombres véritables, aussi bien les incommensurables, qui étaient la gageure de l'école platonicienne, que les nombres négatifs, que Diophante même voulait soigneusement éviter.

L'heureuse désinvolture avec laquelle les indo-arabes manipulaient des concepts aussi chargés de difficultés et de controverses philosophiques, leur permit d'inventer des méthodes qui passèrent telles quelles en Occident aussi bien avec les traducteurs, qu'avec les fameux traités de Léonard de Pise: le *Liber Abaci* (1202) qui nous donne l'arithmétique et l'algèbre, et la *Practica Geometriæ* (1220) qui contient toute la géométrie pratique et la trigonométrie établies par les orientaux en combinaison avec des éléments empruntés aux grecs. Ces deux livres ayant servi de source pendant des générations pour les manuels de mathématiques du moyen âge, et par conséquent, pour l'enseignement habituel des sujets du quadrivium, il serait juste de penser que les jeunes clercs des monastères, et donc saint Thomas lui-même, ne devaient pas en ignorer le contenu en général.

Nous ne voulons pas dire que le contenu des deux principaux traités de Léonard de Pise ait été immédiatement adopté sans discussion par les érudits du moyen âge, ou même que les concepts nouveaux qu'ils contiennent aient été compris tout de suite et utilisés sans hésitation par ses contemporains. Ainsi, il a fallu longtemps pour que les nombres négatifs s'imposent: et Léonard de Pise lui-même, tout en reconnaissant la double racine de l'équation du second degré, ne se soucie pas beaucoup

des racines négatives ou incommensurables. D'autre part, la valeur de zéro rendait ce nombre suspect aux érudits, bien que les marchands en aient tout de suite compris l'utilité pratique. N'oublions pas aussi que les Hindous eux-mêmes n'étaient pas encore bien sûrs de l'interprétation à donner au zéro: pour Brahmagupta, par exemple, le zéro était un infiniment petit se réduisant à rien en fin de compte; et pour Bhaskara, bien que tout nombre multiplié par zéro équivalait à rien, ce nombre était tout de même retenu en quelque sorte, en cas où il pourrait servir à nouveau.

Il n'en reste pas moins que la notation indo-arabe et l'arithmétique de position étaient définitivement acquises à la civilisation occidentale; et qu'en libérant l'arithmétique de la géométrie dans ses procédés opérationnels, les conceptions indo-arabes posaient encore une fois le problème du nombre et de l'infini mathématique sous sa forme la plus complexe. C'est pourquoi ce problème prit tant d'ampleur chez les penseurs du moyen âge, et même aux dépens, pourrait-on dire, de sa mise en valeur dans les manipulations mathématiques proprement dites. Avec les *Summulæ Logicales* de Pierre d'Espagne, l'infini se présentait sous sa double forme d'infini catégorématique (dont toutes les parties étaient actuellement réalisées) et d'infini syncatégorématique (dont toutes les parties n'avaient qu'une existence potentielle). Les mérites et les implications de cette double forme étaient l'objet de discussions passionnées durant tout le moyen âge: les philosophes avaient beaucoup à dire sur l'*intension* et la *rémission* des formes, sur la *latitude uniforme* et la *latitude difforme*, ou encore sur la notion de variabilité. Les partisans de la réalité de l'indivisible, déjà proposée par Capella, Isidore de Séville et Bède, qui divisait l'heure en 22,560 instants ou « atomes de temps », avaient rallié Grosseteste, Burley et Gœthals; tandis que l'opposition était menée par Roger Bacon, Duns Scot, saint Thomas, Occam et Bradwardine, qui partage avec les péripatéticiens l'horreur de l'atomisme, et qui défend dans son *Tractatus de Continuo* une théorie de l'infini potentiel bien voisine des conceptions de l'intuitionnisme mathématique contemporain.

Il est important de noter que ces discussions se développaient non seulement sous l'influence des mathématiques indo-arabes, mais encore

sous l'inspiration de la pensée d'Aristote, qui fut leur vrai point de départ. Jusqu'au XIIIe siècle, en effet, le Stagyrite était surtout connu par ses travaux de logique; mais à partir de cette époque, ses ouvrages scientifiques étaient à la portée de tous les érudits, grâce aux efforts des traducteurs, et, par le règlement de 1255, la Sorbonne prescrivit toutes les œuvres d'Aristote comme textes obligatoires pour les candidats à la maîtrise. Or si la *Métaphysique* contenait une critique sévère des intuitions mathématiques de Platon, la *Physique* offrait de longues discussions sur l'infini, la continuité et d'autres notions fondamentales de l'analyse mathématique. Rapprochées des considérations méthodologiques des *Analytiques*, des problèmes épistémologiques du traité *De l'Âme*, et des polémiques scientifiques du *Corpus* aristotélicien en général, ces questions donnaient suffisamment de matière à réflexion aux savants du moyen âge, et excitaient davantage leur intérêt dans le double problème du nombre et de l'infini, qu'ils considéraient justement comme plus fondamental que celui des figures et de l'espace géométrique. Il est entendu que ces conceptions étaient agitées surtout en fonction de la philosophie, plutôt qu'à la lumière d'une axiomatique. Mais il n'en reste pas moins que ces discussions se trouvent directement dans la perspective historique du calcul infinitésimal et des controverses récentes sur le continu.

Il ne faut donc pas croire que le moyen âge n'a fait preuve d'aucune originalité en mathématiques. S'il n'a pas montré trop de zèle inventif pour la géométrie grecque et pour les méthodes algébriques gréco-arabes, cela peut se comprendre techniquement en pensant au degré de perfection que ces méthodes avaient atteint dans le cadre restreint dont elles s'étaient accommodées dès le début. Et c'est pourquoi certains historiens ont pu dire que rien d'important en mathématiques n'a paru en Europe entre le *Liber Abaci* de Léonard de Pise, et le *Liber Calculationum* de Suiseth le Calculateur, ou encore la *Summa De Arithmetica* (1494) de Luca Pacioli [1]. L'un d'eux consacre même quelques maigres paragraphes aux mathématiques pendant la « dépression européenne » et parle légèrement de « l'analyse sous-mathématique » de saint Thomas. Et pourtant, il

[1] Cf. H. HANKEL, *Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelhalter* (1874), p. 349; F. CAJORI, *History of Mathematics* (1931), p. 125. Par contre, C. BOYER (*The Concepts of the Calculus*, 1938) ou G. SARTON (*Introduction to the History of Science*, vol. 1, p. 19) rendent crédit au moyen âge.

fait un peu plus loin un curieux rapprochement entre cette même analyse, et les moyens employés par Cantor pour établir sa célèbre théorie des nombres transfinis. Il dit ainsi que « les preuves données par Cantor pour déterminer que la classe de tous les nombres algébriques est dénombrable, et pour établir la règle pour construire une classe infinie et non dénombrable de nombres réels, sont si bien dans la vraie tradition médiévale d'analyse sous-mathématique, qu'elles auraient convaincu et réjoui saint Thomas d'Aquin [2] ».

L'erreur de certains historiens des mathématiques dans leurs appréciations sur le moyen âge, consiste à tirer des conclusions de simples comparaisons entre les mathématiques médiévales et celles des anciens ou des modernes, du point de vue technique exclusivement. Or il convient de signaler que les mathématiques ne consistent pas uniquement dans l'élaboration de méthodes et de procédés bien définis, mais encore dans la discussion des concepts et des caractères de ces méthodes. L'histoire des sciences, et des mathématiques récentes en particulier, nous prouve que de telles discussions non seulement témoignent d'un intérêt actif dans les résultats acquis par la science, mais encore qu'elles préparent des découvertes futures. Dans cet ordre d'idées, la contribution du moyen âge a été des plus décisives.

Saint Thomas ne pouvait pas ignorer les divers problèmes que les mathématiques en général posent au philosophe. On s'en aperçoit bien vite en lisant ses œuvres, et en particulier ses divers *Commentaires* sur Aristote, son traité *De la Trinité*, et certaines questions comme la *85*e de la première partie de la *Somme Théologique*. Certes, saint Thomas n'a pas trop insisté sur toutes les implications conceptuelles et méthodologiques des mathématiques de son époque. Ainsi, nous n'avons pas de lui un commentaire complet des *Analytiques* et de la *Physique;* et il n'a pas jugé opportun de discuter les deux derniers livres de la *Métaphysique*, qui sont d'un intérêt essentiel pour la compréhension du mathématisme platonicien. Mais ce qu'il nous a donné est d'une importance suffisante pour nous permettre d'étudier sa pensée mathématique. Les notes que nous lui consacrons ici même ne se rapportent pas à toute cette pensée, mais à quelques aspects seulement de son épistémologie appliquée aux

[2] E. T. BELL, *The Development of Mathematics* (1940), p. 253.

mathématiques. Qu'on veuille donc bien les considérer comme une simple introduction à cette partie si intéressante et si relativement neuve de la philosophie thomiste.

II. — LA DOCTRINE DE L'ABSTRACTION.

La connaissance mathématique ne saurait être fondamentalement différente, pour saint Thomas, des étapes soigneusement établies de son épistémologie générale. Comme tout savoir, les mathématiques dérivent aussi de l'expérience en dernière analyse; car l'âme n'a pas d'abord de connaissance en acte, mais seulement en puissance [3]: par rapport à la connaissance même, elle est comme une table rase sur laquelle rien n'est gravé [4]. Il n'y a donc pas de raison d'attribuer aux notions mathématiques une position privilégiée, par exemple, en les considérant comme des idées innées.

Il est vrai que Platon enseigne que l'âme humaine, en raison d'une existence antérieure, amène avec elle dans le monde actuel une série de connaissances qui s'éveillent à l'occasion de sensations. Et l'on se souvient de l'exemple qu'il donne dans le *Ménon* où, pour illustrer sa théorie de la réminiscence, il utilise celle des incommensurables que lui avait enseignée Théodore de Cyrène [5]. Mais Platon a tort de ne considérer que l'immatérialité de l'esprit humain, et de ne pas assez tenir compte de son union avec le corps: c'est pourquoi il veut que des idées séparées soient l'objet de notre connaissance, et que celle-ci se réalise non point par voie d'abstraction, mais par une sorte de participation aux choses existant réellement en tant qu'abstraites. Ainsi, le fondateur de l'Académie considère comme des substances existant dans la réalité, les abstractions que nous obtenons uniquement par l'opération de notre intellect. En somme, il prétend que l'âme humaine connaît par une sorte d'impression produite en elle par les types supérieurs, intelligibles et séparés, de toutes choses. D'où il suit que notre âme est réduite à un état de passivité intellectuelle, et qu'elle n'agit pas directement sur la réalité elle-même.

[3] Cf. *Summa theol.*, I, q. 79, a. 2; q. 84, a. 3, a. 4 et a. 6.
[4] *Comm. De Anima* (éd. Marietti) lib. III, lect. 9 (n° 722).
[5] PLATON, *Ménon*, 82 *B* - 85 *B*.

Or saint Thomas n'est aucunement partisan de l'innéisme. En élaborant les arguments d'Aristote dans son *Traité De l'Âme* et les livres de la *Métaphysique*, il résume sa réfutation aux idées platoniciennes sous la forme d'une double objection. En premier lieu, on ne fait que reculer la difficulté en imaginant des idées substantielles et séparées, qui, d'une part, communiquent leur forme à tous les objets contingents ou matériels, et, de l'autre, impriment dans notre intellect des formes correspondantes: c'est l'argument du *troisième homme* entrevu par Parménide et par Platon lui-même, et repris par Aristote. Et il ajoute judicieusement que si l'espèce peut exister sans la matière, comme le voudrait Platon, alors l'intellect humain connaît les choses matérielles autrement qu'elles ne sont en elles-mêmes [6]. En second lieu, et c'est là une addition originale du Docteur angélique relevant de sa polémique contre Averroès, en plaçant en dehors de l'intellect humain le principe immédiat de son activité, on aboutit nécessairement à l'idée de l'âme universelle et au panthéisme [7].

Ces arguments ne perdent pas de leur force lorsqu'ils sont appliqués aux notions mathématiques, bien que celles-ci soient intermédiaires entre les idées et les choses dans l'épistémologie platonicienne. Au contraire, saint Thomas soutient que l'âme est en puissance par rapport à toutes les espèces intelligibles; et par conséquent, par rapport aux notions mathématiques. Si donc notre âme prend conscience de connaissances mathématiques, c'est que celles-ci lui viennent du dehors, c'est-à-dire de l'expérience. Et sans tomber dans les erreurs de l'empirisme, qui voudrait expliquer les mathématiques par les seules impressions matérielles du monde extérieur, il convient d'ajouter que la présence de l'objet ne suffit pas encore pour expliquer l'acte de la connaissance. L'objet qui figure dans la réalité et considéré sous son aspect spatial, ne s'unit pas comme tel ou immédiatement à l'âme dans son opération cognitive.

Il est donc nécessaire d'admettre une certaine assimilation du sujet qui connaît et de la chose qui est connue: « *Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti* [8]. » Aristote disait déjà que « lorsque l'esprit pense les objets mathématiques, il pense comme séparés des éléments qui n'existent pas séparément; et que, dans tous les cas, l'esprit

[6] Cf. *Summa theol.*, I, q. 84, a. 1.
[7] Cf. *Summa theol.*, I, 84, a. 4, a. 5 et a. 7.
[8] *Contra Gentiles* (ed. Marietti), lib. I, cap. 65 (p. 59).

qui pense activement *est* les objets qu'il pense [9] ». En vertu de cette assimilation, le sujet est modifié, et il reçoit en lui-même une image de l'objet perçu. Plus précisément, cette image modifie le sujet et se transforme en lui, mais sans en changer la nature. Sensible dans les sens, l'image fournit alors la matière sur laquelle travaille l'intellect agent, qui la dépouille de toute existence individuelle pour la rendre intelligible ou abstraite. A son tour, l'image abstraite passe aussitôt dans l'intellect patient, l'informe en quelque sorte, et lui sert de moyen pour concevoir l'essence des choses offertes à notre connaissance.

Le concept termine ainsi l'action directe de l'intellect: « *Intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus* [10]. » Mais il sert ensuite d'aliment à la réflexion par laquelle l'intellect, se repliant sur lui-même, connaît son acte et peut acquérir de nouvelles idées par l'analyse et la synthèse. Ce qu'il importe de retenir ici, c'est le rôle décisif de l'intellect qui a la triple mission d'abstraire la matière de l'objet de la connaissance, d'en concevoir l'essence, et de réfléchir enfin sur les idées primitives qu'il a conçues directement des choses sensibles. Il convient de remarquer aussi que les espèces intelligibles obtenues par conception ou par réflexion, ne sont pas ce qui est directement perçu, mais bien le miroir où notre intellect saisit les essences des objets matériels d'une manière universelle.

Appliquons ces idées générales à la connaissance mathématique. Mais pour cela, voyons d'abord quel est l'objet à concevoir. D'une façon générale, c'est *la quantité* qui constitue l'objet propre de cette connaissance: « *Quantitas quam considerat mathematicus* [11] »; et encore: « *Mathematica quæ considerat quantitates, et ea quæ quantitates consequuntur, ut figuram* [12].» La quantité sous toutes ses formes, figure ou nombre, continue ou discrète, doit donc déterminer le caractère spécial de cette connaissance. Pour cela, rappelons-en la nature: a-t-elle une existence séparée lui permettant d'être appréhendée directement par les sens et l'esprit? ou bien son existence dépend-elle d'un autre être dont il faut la dégager par une opération cognitive plus complexe? Étant une catégorie de l'être,

[9] ARISTOTE, *De Anima*, 431 *b* 15.
[10] *De Natura Verbi Intellectus* (in *Opuscula Omnia*, ed. Lethielleux), in fine.
[11] *De Trinitate* (in *Opuscula Omnia*, ed. Lethielleux), q. 5, a. 1, obj. 6.
[12] *De Trinitate*, q. 5, a. 3, c.

la quantité ne saurait exister par elle-même, pas plus que tout autre accident d'ailleurs: c'est dans l'être qu'il faut donc la concevoir.

Or l'être en tant qu'être ne s'exprime pas en lui-même, mais bien sous le rapport des transcendantaux, qui ne lui ajoutent rien comme le ferait un accident. L'Un, le Vrai, le Bien diffèrent donc de l'être non point réellement, mais par une distinction de raison: c'est pourquoi, comme l'être, ils transcendent toute catégorie du moment qu'ils se disent de tout ce qui est absolument [13]. L'Un en particulier n'ajoute rien à l'être; il le caractérise en tant qu'indivis, non pas sur le plan matériel, mais bien sur le plan métaphysique. Il convient d'insister ici sur cette distinction, que les pythagoriciens et les platoniciens ont apparemment négligée: c'est que l'Un n'ajoute rien à l'être, en tant qu'il est convertible avec lui; mais l'Un ajoute à l'être lorsqu'il est considéré comme principe du nombre [14]. Et c'est en utilisant cette dernière unité dans l'ordre abstrait qu'on peut obtenir par répétition et par association la série des entiers, et par extension la série des nombres réels.

D'autre part, l'être se réalise dans le monde sensible sous la forme spatiale, l'étendue figurée. Et celle-ci peut être saisie soit par l'analyse du mouvement, soit par l'abstraction des qualités premières des objets sensibles: c'est en utilisant le résultat de ces opérations cognitives qu'on obtient les concepts géométriques, point de départ de la science du continu spatial. Nous ne ferons que mentionner ici le problème de la relation d'ordre ou d'importance entre les quantités discrètes et continues; ou encore celui de l'extension possible de la notion de nombre. Qu'il nous suffise de dire que l'analyse logique de la notion de mouvement d'une part, et les analogies que l'on pourrait tirer dans l'ordre prédicamental, de la distinction, dans l'ordre transcendantal, entre la quantité intensive et la quantité extensive, d'autre part, pourraient contribuer à éclairer certains aspects des discussions récentes sur le continu.

En attendant, on voit bien l'importance que prend la notion d'*abstraction* dans la connaissance mathématique, si l'on tient compte de la nature propre de la quantité sous les deux aspects du discret et du continu. Rappelons d'abord que l'abstraction prend une double forme: elle se

[13] *Summa theol.*, I, q. 5, a. 1 (Bien); q. 11, a. 1 (Un); q. 16, a. 3 (Vrai).
[14] *Summa theol.*, I, q. 11, a. 1 ad 1.

réalise par *simplification*, ou bien par *composition et division* [15]. Dans le premier cas, la concentration de l'attention permet à l'intellect de séparer des choses qui ne sont pas divisées dans la réalité: ainsi, nous séparons l'universel du particulier — comme l'animal de l'homme ou la figure rectiligne fermée du triangle — en détruisant l'objet que nous retranchons de celui qui fixe notre attention; c'est par simplification que nous séparons également les espèces des images. Dans le second cas, l'intellect sépare des objets qui se trouvent habituellement ensemble dans l'expérience, mais que la pensée peut conserver séparément après leur division: c'est ainsi que nous séparons la forme de la matière, comme par exemple le cercle d'un corps rond. Dans ce genre d'abstraction, on peut envisager des formes qui se trouvent ou non réalisées dans des sujets et qui peuvent être pensées séparément en elles-mêmes. Il convient d'ajouter que l'abstraction par simplification n'est pas sujette à la fausseté et à l'erreur, comme c'est le cas pour l'abstraction par composition et division.

Analysons davantage cette seconde forme de l'abstraction qui semble être plus directement en cause surtout dans les premières étapes de la connaissance mathématique. Selon saint Thomas, l'abstraction de la matière se fait suivant quatre modes: *Abstractio fit a materia quadrupliciter; scilicet a materia sensibili, intelligibili, communi et individuali.* Et précisant davantage la connaissance mathématique, il nous donne ce texte significatif: « *Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali* [16]. »

Pour bien comprendre cette différence de modalité dans l'opération de l'abstraction, rappelons que la matière peut être considérée sous un double aspect: soit comme matière commune, soit comme matière individuelle; et suivant une division superposée, soit comme matière sensible, soit comme matière intelligible. La matière sensible est celle qui tombe sous les sens; tandis que la matière intelligible se rapporte à une substance en tant qu'elle est soumise à la quantité (*Materia intelligibilis dicitur substantia secundum quod subjacet quantitati*). En combinant ces divers aspects, on obtient la matière sensible commune ou individuelle, et la matière intelligible commune ou individuelle. Or, l'intellect conçoit

[15] *Summa theol.*, I, q. 85, a. 1 ad 1.
[16] *Summa theol.*, I, q. 85, a. 1 ad 2.

l'espèce d'une chose naturelle en faisant abstraction de la matière sensible individuelle, mais non pas de la matière sensible commune, qui lui est nécessaire pour la formation des images. Tandis que les espèces mathématiques sont conçues par l'intellect en faisant complètement abstraction, d'une part, de la matière sensible, individuelle et commune, et, d'autre part, de la matière intelligible individuelle, mais non commune.

On sait en effet, par la définition même de la matière intelligible, que la quantité est comprise dans toute substance antérieurement aux qualités sensibles. C'est ce qui permet de séparer par la pensée les qualités sensibles d'un objet de son élément quantitatif, numérique ou géométrique; en d'autres termes, c'est pourquoi on peut abstraire l'aspect quantitatif d'un objet de sa matière sensible. Mais en ce qui concerne les concepts mathématiques surtout, on ne saurait les considérer en dehors d'une substance sujette à la quantité; car ce serait alors faire abstraction de la matière intelligible commune sans laquelle il n'y a point de concept. On peut néanmoins les considérer en dehors de telle ou telle substance; et c'est là une abstraction de la matière intelligible individuelle.

Affectant un réalisme plus prononcé, Aristote avait déjà dit que les objets mathématiques caractérisent les choses naturelles dont ils ont été séparés par abstraction simple. Pour lui, la géométrie étudie les lignes sensibles, mais non en tant que sensibles. De sorte que la distinction entre les objets mathématiques et les objets sensibles est surtout une différence de cognoscibilité et non de fait. Et cependant, lui aussi avait suggéré un double palier de l'abstraction, en ce qui concerne les notions géométriques en particulier. Il nous dit, en effet, qu'il faut appliquer le pouvoir de l'abstraction aux objets terrestres ou célestes, jusqu'à ce qu'il n'en reste que le caractère quantitatif et continu, et leurs attributs immédiats. De plus, en enlevant les qualités secondes de ces objets et leur capacité de changement ou de mouvement, il ne nous reste que leurs formes et dimensions. Les corps naturels se réduisent ainsi à de simples solides à trois dimensions. En appliquant plus loin l'opération de l'abstraction on aboutit aux idées de surface, de ligne et de point, quoique ces concepts n'aient pas d'existence formelle en dehors de l'esprit. Une dernière étape doit être franchie cependant avant de parvenir aux formes pures, puisqu'un solide, une surface, une ligne ou un point particulier informe né-

cessairement une extension particulière. Il convient donc de faire abstraction de cette extension particulière avant d'aboutir à l'idée exacte des concepts géométriques [17].

Saint Thomas accepte cette doctrine péripatéticienne, tout en raffinant ce que son réalisme mathématique avait de trop intuitif. Pour lui aussi, les concepts mathématiques font abstraction de la matière sensible, la notion du cercle, par exemple: « *Forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili* [18]. » Mais il insiste sur la distinction des êtres sensibles et des notions mathématiques, dont l'immatérialité et l'immobilité donnent lieu à une science uniquement théorique et non pas active ou « factuelle ». Le texte suivant est caractéristique à ce sujet: « *Scientia mathematica speculatur quædam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica; quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili; et ideo considerat non separata inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo etsi sunt non separata ea quæ considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata* [19]. » Nous verrons tout à l'heure comment l'immatérialité des définitions mathématiques augmente la certitude de la science qui les emploie.

En attendant, il convient de signaler que la séparation des notions mathématiques qui est plus marquée dans saint Thomas que dans Aristote, ne doit pas s'entendre dans un sens platonicien: en effet, cette séparation se fait dans l'intellection et non dans l'existence. En d'autres termes, l'acte de la connaissance ne projette pas ces notions dans un monde indépendant de l'esprit ou des choses. « *Sicut etiam superficie destructa ut quidam dicunt, destruitur corpus, et destructa linea destruitur superficies. Patet etiam quod superficies est terminus corporis, et linea terminus superficiei. Et secundum dictorum positionem linea est pars superficiei, et superficies pars corporis. Ponebant enim corpora componi ex superficiebus, et superficies ex lineis, et lineas ex punctis. Unde sequebatur quod*

[17] ARISTOTE, *Métaphysique*, 1036 *a* 2 et 1078 *a* 25.
[18] *Summa theol.*, I, q. 40, a. 3, c.
[19] *Comm. in Metaph.* (ed. Marietti), lib. VI, lect. 1 (nos 1160-1161).

punctum sit substantia lineæ, et linea superficiei, et sic de aliis [20]. » Non seulement saint Thomas évite ainsi le problème complexe des lignes insécables, mais encore celui de l'assimilation des éléments géométriques avec les éléments des corps naturels. On sait que ces deux problèmes avaient soulevé de longues discussions dans l'école platonicienne, et qu'Aristote avait pu les renvoyer dos à dos au moyen de sa distinction de l'acte et de la puissance.

D'autre part, l'opération de l'abstraction ainsi conçue élève les notions mathématiques à la dignité d'universaux pour ainsi dire parfaits qui peuvent former la matière d'une vraie science (*Scientia est de universalibus, quia de individuis et singularibus non est scientia*). Comme telles, ces notions peuvent être appréhendées par l'esprit qui se les assimile par le moyen d'espèces intelligibles, lesquelles sont la ressemblance des choses saisies par l'intelligence. « *Scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam et scitum etiam est perfectio scientis* [21]. » Saint Thomas ne manque pas de marquer cependant le caractère particulier des mathématiques: « *Omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quæ sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia; et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia* [22]. »

L'acte de la connaissance, cependant, n'est pas différent en soi, mais uniquement dans ses modes, lorsqu'il s'applique aux objets sensibles et mathématiques. Dans les deux cas, l'intellect abstrait les espèces intelligibles des images, d'une part, en tant qu'il considère la nature des choses en général et en dehors de leurs conditions individuelles; et, d'autre part, il laisse persister cette nature dans les images, du moment qu'il ne peut saisir les choses dont il abstrait les espèces intelligibles qu'en se tournant vers ces images [23]. En somme l'espèce intelligible est par rapport à l'intellect, ce par quoi l'intellect connaît et non point ce qu'il connaît, si ce n'est

[20] *Comm. in Metaph.*, lib. V, lect. 10 (n° 900).
[21] *Summa theol.*, I, q. 14, a. 2 obj. 2.
[22] *Comm. in Metaph.*, lib. VI, lect. I (n° 1145).
[23] *Summa theol.*, I, q. 85, a. 1 ad 5.

d'une manière secondaire; car ce que l'intellect connaît essentiellement, c'est la chose même dont l'espèce intelligible est la ressemblance. « *Intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus* [24]. »

Quant au mode de connaissance des objets mathématiques plus spécialement, l'intellection ne se produit pas à la suite de l'impression que les images font sur l'intellect, puisque les concepts mathématiques sont le plus souvent entièrement différents des images des choses sensibles: l'acte de connaissance se produit donc par une seconde abstraction. Ici, c'est le cas de reconnaître la nécessité pour notre intellect d'abstraire des images. « *Anima non potest intelligere sine phantasmata* [25]. » Pour les concepts mathématiques plus spécialement, saint Thomas ajoute: « *Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in specibus sensibilibus secundum esse; tam illa quæ dicuntur per abstractionem, scilicet mathematica, quam naturalia, quæ sunt habitus et passiones sensibilium* [26]. » On voit ainsi dans quel sens les objets mathématiques sont séparés des choses sensibles.

III. — LA CERTITUDE MATHÉMATIQUE.

Les modalités de la connaissance mathématique donnent à celle-ci certains avantages sur la connaissance du sensible: celle-là est en quelque sorte plus directe, plus parfaite et plus certaine. Ici encore nous voyons saint Thomas suivre la pensée d'Aristote en développant davantage ses implications. Ce n'est pas uniquement en raison du caractère particulier de la démonstration de ses propositions, que la science des nombres et de l'étendue possède un plus grand degré de certitude; mais bien en raison du mode d'appréhension des notions et des principes de cette science. Voyons pourquoi il en serait ainsi.

Tout d'abord, en raison de leur nature même, les concepts mathématiques évitent les difficultés que soulève la distinction entre les objets physiques et les résultats de l'abstraction opérant sur les images que nous en avons. Dans la connaissance sensible, l'intellect arrive au concept au moyen des accidents, vu qu'il doit partir des données sensorielles: il arri-

[24] *Summa theol.*, I, q. 85, a. 2 ad 1.
[25] *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 772).
[26] *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 791).

ve ainsi à saisir l'essence des choses par l'utilisation de leurs accidents sensibles. Mais cette connaissance des formes substantielles nous laisse voir indirectement la substance même des choses. Et ceci est également vrai en quelque sorte pour l'âme qui est mieux connue par ses analogies avec les choses sensibles que dans sa propre essence. « *Formæ artificiales accidentia sunt, quæ sunt magis notæ quoad nos quam formæ substantiales, utpote sensui propinquiora* [27]. »

Par contre, les concepts mathématiques ne sont pas connus par leurs accidents du moment qu'ils n'ont pas de substance, mais directement dans leur nature même. « *Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia . . . hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu; et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum* [28]. » En somme la connaissance des concepts mathématiques est plus directe, parce qu'étant séparés de la matière sensible, ils ne contiennent rien de matériel dans leur définition. Par là même, ils échappent également à toutes les difficultés que le principe d'individuation pose aux concepts en général, puisque la matière même des choses sensibles échappe à notre compréhension et rend ainsi impossible leur connaissance parfaite. Or la matière des concepts mathématiques ne les individualise pas, puisqu'elle est intelligible et idéale et non point sensible. Par conséquent, cette matière idéale est pleinement connaissable; c'est pourquoi la définition des concepts mathématiques embrasse toute leur essence et saisit leur nature complètement.

D'autre part, comme ces concepts ne sont pas sujets au changement, du moment qu'ils sont immobiles en raison même de leur immatérialité, ils n'ont pas besoin d'être revisés, comme c'est le cas pour les concepts des objets sensibles. L'intellect en a donc une connaissance plus parfaite. « *Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima quia sunt immobilia. Sed illa quæ in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut prædictum est. Hujusmodi autem sunt substantiæ separatæ. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requi-*

[27] *Comm. De Anima*, lib. II, lect. 2 (n° 235).
[28] *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 56 (p. 281).

renda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimæ rationis non pertinet ad naturalem philosophum [29]. »

La certitude de la connaissance mathématique affecte aussi bien son objet que son mode de développement. En ce qui concerne la vérité des concepts mathématiques, elle résulte du fait qu'ils sont abstraits et en quelque sorte séparés des objets individuels qui nous en ont fourni les éléments. En effet, on ne saurait dire qu'il y a erreur ou fausseté dans l'intellect si ces concepts ne correspondent pas adéquatement aux choses sensibles d'où ils sont tirés en dernière analyse; du moment que la double opération de l'abstraction sépare complètement ces concepts des objets matériels, et que même les images par lesquelles nous les représentons ne sont que des points d'appui du raisonnement. En d'autres termes, si ces concepts diffèrent des choses sensibles qui leur ont donné naissance, comme par exemple le cercle parfait diffère de l'objet naturel rond qui en a pu être l'image primitive, ce n'est pas une raison pour dire que la connaissance mathématique est fausse, puisque l'intellect forme ces concepts en abstrayant les espèces intelligibles des images produites au début.

Cette vérité est néanmoins formelle, étant donné que les concepts mathématiques n'existent pas séparément en soi. Bien que l'intellect les sépare des images et des objets sensibles, il ne les projette pas en surplus dans la réalité ou dans la nature. Saint Thomas nous dit, en effet, que si les mathématiques avaient une existence propre dans la nature, elles renfermeraient quelque chose de bon, ne serait-ce que l'existence. C'est pourquoi elles ne peuvent exister que dans l'intellect qui leur donne toute leur réalité. En les abstrayant du mouvement et de la matière, il les sépare de la cause finale qui meut la volonté de l'agent, et par là il les rend indifférentes au bien. « *Mathematica non subsistunt separate secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse eorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et materia; et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente, secundum rationem, non sit bonum vel ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni* [30]. »

[29] *Comm. in Metaph.*, lib. II, lect. 5 (n° 336).
[30] *Summa theol.*, I. q. 5, a. 3 ad 4.

Il est vrai que l'être en tant qu'être est toujours bon, puisqu'il a toujours quelque chose de parfait en lui, et qu'il remonte à Dieu en dernière analyse. Mais, puisque l'être comme tel précède le bien logiquement, l'être de raison peut être indifférent à la bonté. Pour cette raison, on ne saurait dire que les mathématiques s'identifient au bien. Car celui-ci appelle l'être comme tel pour le qualifier; alors que les concepts mathémathiques n'existent que dans l'intellect. (*Sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*). Mais il serait faux de dire, ajoute saint Thomas, qu'il n'y a rien de bon dans les mathématiques, puisqu'on peut toujours qualifier leur être et leur nature par un aspect du bien: « *Si ponantur esse substantiæ intelligentes non moventes, ut Platonici posuerunt, nihilominus tamen inquantum habent intellectum et voluntatem, oportet ponere in eis finem et bonum, quod est objectum voluntatis. Mathematica autem non moventur, nec movent, nec habent voluntatem. Unde in eis non consideratur bonum sub nomine boni et finis. Consideratur tamen in eis id quod est bonum, scilicet esse et quod quid est. Unde falsum est quod in mathematicis non sit bonum* [31]. »

En vertu de leur nature propre comme êtres de raison et de la perfection de leurs définitions, les objets mathématiques permettent de développer leurs implications et leurs relations avec une grande certitude. Nous avons déjà vu que les notions mathématiques sont en quelque sorte complètement connues par leurs définitions: en raison des termes mêmes qu'elles emploient, ces définitions sont en un certain sens décisives et ne permettent pas de contradiction: ainsi l'idée de cercle implique nécessairement la rotondité, tandis que cette qualité n'est pas indispensable à d'autres concepts. Saint Thomas nous donne ainsi cet exemple, en discutant l'incorruptibilité des substances intellectuelles: « *Rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem æri; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile . . . Si aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotunda* [32]. » Ainsi, les concepts mathématiques possèdent ce qu'on pourrait appeler une *antitypie* rationnelle qui les empêche de recevoir des attributs ou des postulats incompatibles avec leur supposition et leur signification propre.

[31] *Comm. in Metaph.*, lib. III, lect. 4 (n° 385).
[32] *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 55 (p. 144).

De plus, la certitude de la preuve en mathématiques se trouve renforcée par le procédé même de la discipline de cette science, qui la rend plus certaine et plus facile en un sens que la physique, la métaphysique, et toutes les sciences pratiques. C'est pourquoi les mathématiques servent dans les démonstrations d'autres sciences plus complexes, mais non conversement. « *Quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis: unde principia mathematicæ sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso* [33]. » Cette discipline comprend en effet un raisonnement précis, et non point de simples opinions que donne la dialectique, ou même l'intervention de la mémoire qui ne produit que l'opinion. On connaît ce double adage scolastique: *Una demonstratio facit habitum scientiæ; sed opinio non fit ex uno argumento dialectico, sed ex pluribus congregatis.* Et encore: *Habens memoriter conclusiones geometriæ non per media geometrica, non habet scientiam geometriæ, sed opinionem.*

Cette discipline suit les étapes de la méthode démonstrative si bien décrite dans l'*Organon* aristotélicien: ainsi elle comporte des principes premiers se rapportant directement aux objets mathématiques, et des règles d'inférence en conformité avec les lois logiques de la pensée. On sait qu'Aristote avait prononcé l'universalité des principes ultimes de la pensée, et soutenu qu'ils sont appréhendés par une intuition directe de leur vérité. Quant aux principes spécifiques des mathématiques, ils sont saisis également par une intuition rationnelle ou encore par induction. Mais ils n'ont pas besoin de preuve, et ils doivent être postulés comme tels, selon le principe: *Nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex eis* [34]. Seule la métaphysique peut soulever la question de la valeur de ces principes et en proposer la solution.

D'autre part, saint Thomas ne considère pas cette intellection immédiate des principes mathématiques comme un signe d'imperfection; au contraire, l'intuition est supérieure au raisonnement, de même que ce dernier est supérieur à la connaissance sensible: *Scientia est nobilior cognitione sensus; sed intellectio, qui est habitus principiorum, est nobilior quam scientia conclusionum.* L'intuition rationnelle voit immédiatement

[33] *De Trinitate*, q. 5, a. 3 ad 6.
[34] Cf. *Summa theol.*, I, q. 1, a. 8, c.; *Comm. in Metaph.*, lib. III, lect. 5 (nos 389-392).

la convenance des termes des principes premiers: en mathématiques, ses résultats sont justifiés par l'application des lois de la pensée à la signification des termes liés entre eux dans les postulats. En somme, la raison ne peut pas être droite dans un domaine sans l'être dans un autre, car alors elle se trouverait privée de toute rectitude du fait qu'elle pèche contre les lois de la pensée exprimant les nécessités de l'être. « *Si quis erraret circa hoc principium, omne totum est majus sua parte, non posset habere scientiam geometricam; quia oportet multum recedere a veritate in sequentibus* [35]. » Cette citation implique le principe de réduction à l'absurde, qui est utilisé couramment dans la preuve mathématique et qui se ramène en dernière analyse au principe de contradiction.

Quant à l'induction, saint Thomas nous dit à la suite d'Aristote que dans les sciences mathématiques, les principes se manifestent par induction, dans les sciences naturelles par les sens, dans les sciences morales par la pratique, et dans les arts par l'expérience. Au sujet de l'induction plus précisément il nous est dit: « *Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium* [36]. » Il est évident, en effet, qu'en raison de l'origine expérimentale de nos connaissances mathématiques, certains principes spécifiques de ces sciences sont atteints comme des généralisations de propriétés, des faits primitifs que l'abstraction transforme en concepts mathématiques. C'est pourquoi les mathématiques sont compatibles aussi bien avec l'expérience qu'avec l'imagination. « *Instruendi sunt in mathematicis quæ nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt* [37]. » Et pour cette raison, comme nous le verrons tantôt, les mathématiques doivent être enseignées après la logique et avant les sciences naturelles, morales et divines.

Notons que saint Thomas admet également la doctrine péripatéticienne de la hiérarchie des principes mathématiques entre eux et aussi par rapport aux autres sciences. Ainsi, les principes de l'arithmétique sont plus certains que ceux de la géométrie, et ces derniers plus certains que les principes des sciences naturelles. D'où l'aphorisme: *Una scientia est certior alia dupliciter: scilicet quia dicit propter quid, nec est de materia*

[35] *Summa theol.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 4.
[36] *Comm. in Ethicam*, lib. VI, lect. 3 (n° 1148).
[37] *Comm. in Ethicam*, lib. VI, lect. 7 (n° 1211).

sensibili, et est ex paucioribus, ut arithmetica respectu geometriæ. Et le saint docteur précise: « *Quæ quidem principia aut sunt certiora quoad nos sicut in naturalibus, quia sunt proprinquiora sensibilibus, aut simpliciora- et priora secundum naturam, sicut est in mathematicis* [38]. »

La primauté des principes mathématiques et l'immatérialité de leurs concepts donnent un caractère formel à l'administration de la preuve dans le développement de la science. Ainsi, la démonstration des relations possibles entre les objets mathématiques ne saurait faire appel aux causes efficientes ou finales. « *Mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem; non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem* [39]. »

Dans ce passage saint Thomas répond à l'objection que tout être n'est pas nécessairement créé par Dieu comme cause efficiente, puisque les mathématiques ne demandent pas cette cause; et il explique que tout ce qui est autre que Dieu n'a pas l'être par soi, mais par participation. En vertu de la distinction entre les objets sensibles et les mathématiques, il explique pourquoi seuls les premiers ont une cause efficiente. « *In scientiis mathematicis, quæ abstrahunt a materia et motu, nihil probatur per hanc causam, sicut probatur in scientia naturali, quæ est de rebus mobilibus, aliquid per rationem boni. Sicut cum assignamus causam quare homo habet manus, quia per eas melius potest exequi conceptiones rationis* [40]. »

En effet, tout en étant des êtres de raison, les objets mathématiques ont bien une cause efficiente, puisqu'ils sont produits par une opération de l'intellect. Mais l'acte de la conception n'apporte pas avec lui cette cause efficiente comme telle. En d'autres termes, les objets mathématiques sont conçus par l'intellect en raison de leur participation avec les choses sensibles où ils se trouvent en puissance. Ils ne sont donc pas produits par eux-mêmes, mais par l'intervention de deux éléments, l'esprit et les choses, dont la nature est différente de la leur. On ne saurait donc

[38] *Comm. in Metaph.*, lib. VI, lect. I (n° 1146).
[39] *Summa theol.*, I, q. 44, a. 1 ad 3.
[40] *Comm. in Metaph.*, lib. III, lect. 4 (n° 375).

exiger de retrouver dans ces êtres de raison les causes mêmes qui les ont produits: et c'est pourquoi la preuve mathématique ne comporte pas de causes efficientes. De plus, elle ne fait pas intervenir de causes finales, puisqu'il n'est pas de la nature des objets mathématiques d'être conçus dans la perspective de l'être réel et du bien, comme c'est le cas pour les concepts des choses sensibles.

Le caractère purement formel des sciences mathématiques rend celles-ci bien plus faciles à étudier que les autres sciences; et par conséquent elles sont particulièrement avantageuses pour l'éducation des jeunes. Ainsi, nous dit saint Thomas, le géomètre, en vertu de l'habitude de raisonner et de conclure qu'il a acquise, comprend sans trop de peine les propositions qui provoquent ses méditations pour la première fois; tout comme l'inclination vertueuse que nous fait prendre la pratique d'une vertu morale, nous donne la possession virtuelle de toute autre vertu. « *Geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam numquam consideravit* [41]. » La difficulté des mathématiques ne provient donc pas de leurs objets propres qui sont simples et immatériels, mais de nos dispositions psychologiques qui ne nous portent pas toujours à utiliser avec persistance et suivant les règles, aussi bien les procédés de l'abstraction que ceux de la pensée discursive et de la démonstration. Cependant, une fois l'habitude acquise, la science mathématique devient la plus facile, même pour nos dispositions psychologiques.

Quant à l'aspect pédagogique des mathématiques, il se caractérise non seulement par leur facilité de nature, mais encore par la hiérarchie des sciences dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la connaissance. Ainsi, nous dit saint Thomas, « *Mathematica potest sciri a pueris, non autem physica quæ experimentum requirit. Ex quo datur intelligi quod primo logica deinde mathematica debet addisci* [42]. » Élaborant cette même pensée, il précise ce précepte dans le texte suivant, où il se demande si les mathématiques ne devraient pas s'ordonner avant les sciences naturelles du moment qu'elles doivent être enseignées en premier lieu: « *Mathematica prior occurrit addiscenda quam naturalis; eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem nisi provecti. Unde et apud*

[41] *Summa theol.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 1.
[42] *De Trinitate*, q. V, a. 1 ad 3.

antiquos hic ordo in adipiscendis scientiis fuisse dicitur observatus: ut primo logica, deinde mathematica, tertio naturalis, postea moralis addisceretur, et tandem divinæ scientiæ homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiæ præordinare debuit [43]. »

Le Docteur angélique se hâte de faire l'importante distinction que l'ordre de l'enseignement n'est pas nécessairement celui de la connaissance: « *Quamvis naturalis philosophia post mathematicam discenda occurrat, eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales,, cum sint res sensibiles, sunt naturaliter magis notæ quam res mathematicæ a materia sensibili abstractæ* [44]. » Tout en reconnaissant donc que les choses naturelles sont plus directement connues que les choses abstraites ou les choses religieuses, saint Thomas pense avec raison que la science des choses naturelles ne doit être enseignée qu'après la logique et les mathématiques.

Il serait intéressant d'insister également sur la primauté de la logique par rapport aux mathématiques, en raison des théories modernes sur les rapports de ces sciences. La critique de ces théories révélerait en effet que saint Thomas a complètement raison aussi bien de séparer la logique des mathématiques que de les ordonner comme il le fait. Notons aussi l'importance qu'il accorde à la logique comme une propédeutique générale pour l'utilisation consciente des lois de la pensée et de l'analyse des termes propres à chaque science.

IV. — VALEUR DE L'ÉPISTÉMOLOGIE THOMISTE.

Les aspects de la connaissance mathématique d'après saint Thomas que nous venons de discuter, ne font que toucher l'essentiel de la pensée du Docteur angélique sur les sciences exactes. Il y aurait encore lieu de considérer des problèmes plus spécifiques, dans l'ordre de l'épistémologie, de la méthodologie, de la technique et de l'histoire. Ainsi, on pourrait étudier la doctrine thomiste de la quantité en général (dans l'ordre métaphysique et logique), de l'infini, du nombre et des figures; ou encore sa théorie de l'espace et du temps et sa critique de la théorie des lieux et de ses applications; ou même sa théorie du mouvement en lui-même et

[43] *De Trinitate*, q. V, a. 1, obj. 10.
[44] *De Trinitate*, q. V, a. 1 ad 10.

par rapport à ses applications scientifiques; ou enfin sa doctrine de la connaissance scientifique en général et des rapports entre la logique, les mathématiques et la physique.

On pourrait encore analyser ses vues sur l'emploi analogique des mathématiques en théologie, et la valeur du symbolisme en général. Il serait même avantageux de comparer ses idées sur tous ces points par rapport à la technique des sciences exactes au moyen âge, aux idées des anciens et à celles des modernes. Il serait enfin intéressant d'envisager la doctrine thomiste dans ses rapports avec les enseignements de ses contemporains, et dans la perspective historique des grandes controverses mathématiques. Nous ne faisons qu'indiquer ces questions pour montrer toute la richesse des recherches à entreprendre sur la philosophie scientifique du saint docteur.

En attendant, pouvons-nous tirer quelques conclusions d'ensemble sur la valeur intrinsèque de la connaissance mathématique d'après saint Thomas? En premier lieu, on peut dire que les idées du Docteur angélique sur ce point s'intègrent parfaitement dans son épistémologie générale, et qu'elles occupent la place qui leur revient en propre dans la hiérarchie de nos connaissances. En second lieu, il apparaît que ces idées suivent de près la pensée d'Aristote sur ces mêmes questions; et que, par conséquent, elles divergent des intuitions platoniciennes que certains historiens modernes tiennent à tort pour être plus justes que l'enseignement du Stagyrite. En troisième lieu, il semble que saint Thomas affine et perfectionne le réalisme mathématique d'Aristote en introduisant des distinctions plus précises sur la nature des objets mathématiques. Enfin, en évitant des considérations et des exemples proprement techniques, le saint docteur reste bien dans l'esprit de son temps tel que nous l'avons défini au début de cette étude.

Peut-on dire que saint Thomas s'est trompé dans le détail de son épistémologie scientifique par rapport à l'objet propre des mathématiques? Nous ne le pensons pas. En contrôlant ses exemples mathématiques et ses références à la science de son temps, on ne trouve aucunement des erreurs de compréhension ou d'interprétation. N'étant pas mathématicien, il n'avait pas à pousser trop loin l'analyse des termes et des méthodes des sciences exactes. Mais il n'en était pas moins familier avec les

principes généraux de ces sciences, ne fût-ce même que pour avoir fait pour son compte l'expérience pédagogique signalée dans le *De Trinitate*, où il recommande l'étude de la logique et des mathématiques comme une introduction générale à l'enseignement et à la science.

Il est vrai que nous trouvons dans saint Thomas des opinions relatives à des concepts mathématiques qui n'ont rien à voir avec la science en elle-même. Ainsi en est-il lorsqu'il discute les mouvements des corps célestes dans son commentaire du *De Cœlo*, où il fait certaines appréciations sur la valeur relative des formes concaves et convexes, et sur le mouvement circulaire comparé aux autres mouvements. De même, il nous dit, dans le *Contra Gentiles*, qu'un mouvement ne peut être perpétuel que s'il est local, et qu'il ne peut être local que s'il est circulaire: c'est pourquoi dans la réalité sensible, le premier des mouvements est celui du ciel, vu que ce mouvement est local, circulaire et perpétuel. Et il insiste pour dire que le mouvement circulaire est le plus parfait, parce que tout cercle revient à son principe. « *Effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium. Unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnis motus, est maxime perfectus; quia in eis ad principium reditur* [45]. »

Précisant davantage cette idée de la perfection de la ligne circulaire, il nous dit: « *Linea circularis est maxime una; quia non solum habet continuitatem, sicut linea recta; sed etiam habet totalitatem et perfectionem, quod non habet linea recta* [46]. » Enfin, l'idée de cercle implique une totalité parce qu'il n'est pas capable d'addition. « *Inter omnes lineas, linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem* [47]. » En somme, le cercle serait la plus parfaite des figures parce qu'il est un et fini, parce qu'il n'est pas capable d'addition, et parce qu'il revient à son principe. Mais il serait difficile, croyons-nous, de maintenir qu'un être mathématique est plus parfait en soi qu'un autre, si tous les deux sont complètement définis. D'ailleurs le cercle n'est pas la seule ligne à jouir des propriétés déjà nommées: ainsi, l'ellipse est une, finie, incapable d'addition et elle revient à son principe. Et enfin, il n'est pas indispensable ou nécessairement vrai que les mouvements célestes soient circulaires.

[45] *De Potentia*, q. IX, a. 9 ad 15.
[46] *Comm. in Metaph.*, lib. 5, lect. 8 (n° 871).
[47] *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 46 (1).

On pourrait dire à la rigueur que la circonférence est la plus simple des courbes, mais ce ne serait pas là une raison définitive pour dire qu'elle est la plus parfaite des lignes. A moins de vouloir étendre aux êtres de raison l'identité entre la simplicité et la perfection qui convient à l'être réel. Mais ce serait là une analogie dont on ne comprend guère l'usage dans les mathématiques d'aujourd'hui. Néanmoins, la position de saint Thomas pourrait se défendre dans la perspective historique, étant donné que la perfection intrinsèque du cercle était affirmée déjà par Platon et Aristote. On sait que l'idée de perfection mathématique veut qu'on n'utilise que la règle et le compas dans les constructions et les démonstrations de la géométrie grecque. On sait aussi que cette simplicité géométrique était exigée par le chef de l'Académie et ses successeurs dans la description des mouvements célestes. D'ailleurs, cette tendance de tout ramener au cercle était partagée par Copernic lui-même, jusqu'au moment où Képler reconnut que les planètes avaient un mouvement elliptique.

C'est pour sa valeur analogique surtout, que l'opinion de saint Thomas sur les vertus du cercle est intéressante. Ainsi cette belle analogie complète le passage cité du *De Potentia,* qui est d'ailleurs consacré au nombre des personnes divines et à la nature de leur procession: « *Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus Sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinæ originis concludit, ut ultra jam addi non possit.* » Et plus loin, dans le même traité, il reconnaît un certain mouvement circulaire entre les opérations de l'intelligence et de la volonté, et même dans les opérations sensibles; ce mouvement étant intérieur pour Dieu et extérieur pour nous. Quant à la citation du *Contra Gentiles* relative à la perfection du mouvement circulaire, elle est donnée pour montrer que les créatures doivent être à l'image de Dieu: par leur intelligence, elles doivent retourner à leur principe, et donner ainsi une preuve de l'excellence de la création.

A un autre point de vue, on pourrait remarquer qu'en parlant de la connaissance mathématique, saint Thomas a surtout en vue les notions de la géométrie, et non point à titre égal les nombres. Ici encore on pourrait trouver des raisons aux préoccupations du saint docteur. La connaissance du nombre est en quelque sorte plus simple que celle des figures étendues: une fois compris l'idée d'unité et le principe de l'addition et

de la division, la loi génétique des nombres est connue universellement. Il n'y a donc pas de raison d'insister davantage sur le mode de la connaissance numérique. Tout autre aurait été le cas si le moyen âge avait eu la connaissance de nombres autres que les nombres réels: or à cette époque, même les nombres négatifs étaient timidement introduits dans les mathématiques occidentales à l'imitation des arabes et des hindous. Nous ne croyons pas nous tromper en disant, cependant, que même en cette occurrence la théorie fondamentale de saint Thomas n'aurait pas eu à être retouchée quant à ses principes épistémologiques.

Par contre, les formes géométriques étant plus rapprochées de l'expérience sensible, demandaient plus directement une justification à la théorie de la connaissance. D'autre part, leur grande variété donnait l'occasion de considérations plus riches sur la connaissance géométrique. Les vues de saint Thomas sur la nature des figures géométriques restent valables même en regard des développements modernes de la géométrie, parce qu'elles touchent au fondement même de la connaissance. Voici, à titre d'exemples, quelques-unes de ses considérations sur les figures comme telles. « *Figura importat terminationem quantitatis* [48] »; ou encore « *Figura quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem* [49] »; ou même « *Figura est quæ termino vel terminis comprehenditur* [50] »; ou enfin « *Figura est quædam forma, quæ per abscissionem materiæ et condensationem, vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum, hujusmodi potest fieri in materia* [51] ». Et plus spécialement pour les mathématiques, « *Figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum* [52]. » L'analyse de ces définitions montrerait aisément leur applicabilité aux conceptions récentes.

Mais il est entendu qu'il ne faut pas chercher une adéquation complète entre la pensée de saint Thomas sur la connaissance mathématique et le détail des méthodes modernes. La découverte du calcul infinitésimal, celle des géométries non euclidiennes, les développements de la théorie des nombres, et les tentatives de rapprochement de la logique et des ma-

[48] *Comm. in Physicam*, cap. III, lect. 5, sect. 3.
[49] *Summa theol.*, I, q. 7 a. 1 ad 2. Voir aussi *id.*, III, q. 63, a. 2 ad 1.
[50] *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 84 (p. 541).
[51] *De Potentia*, VI, 7 ad 13.
[52] *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 105 (p. 348). Voir aussi *De Trinitate*, q. V.

thématiques, ont fait ressortir de plus en plus le caractère hypothético-déductif des sciences exactes. Et cependant, la méthode axiomatique ne suffit pas à elle seule à rendre compte de ces enrichissements et de ces nouveaux points de vue. A son tour celle-ci demande une justification épistémologique que ni le pragmatisme, ni le nominalisme ne peuvent satisfaire complètement; c'est vers une doctrine réaliste qu'il faut se tourner pour cela: et ici encore le thomisme est une source d'inspiration.

On peut, en effet, utiliser et développer dans le sens voulu un certain nombre de considérations impliquées par le thomisme, et que les circonstances avaient pour ainsi dire laissées en réserve. Du point de vue psychologique, il s'agirait de faire valoir davantage la réflexion et l'association, à côté de l'abstraction et de la conception, que le thomisme a si bien analysées. Le rôle de l'analogie et de l'imagination peut également être mis à contribution pour rendre compte de ces extraordinaires familles de concepts et de théories que les mathématiques modernes ont mises à jour. Ainsi, on peut donc retenir le point de départ empirique de la connaissance mathématique, que justifient aussi bien la psychologie individuelle que l'histoire; et même insister sur le fait que cette connaissance procède, comme le veut saint Thomas, en allant par abstraction des images sensibles aux espèces intelligibles. Mais une fois celles-ci atteintes, l'intellect peut réfléchir sur ses résultats, les analyser en leurs éléments, et imaginer des combinaisons nouvelles de ces éléments qui n'obéiraient qu'aux lois de la pensée et à la nature de ces éléments. Sans avoir à se poser la question si ces combinaisons répondent ou non à des faits concrets, on voit ainsi qu'elles offrent un champ assez large pour établir par leur moyen des théories de plus en plus abstraites. D'autre part, la correspondance de ces théories à la réalité ne devrait être qu'une question secondaire, du moment que les objets mathématiques utilisés par la science moderne sont des êtres de raison, quelle que soit leur distance de l'expérience.

Du point de vue logique, on pourrait développer l'idée de relation d'une part, et celle de démonstration de l'autre, de manière à justifier la méthode axiomatique et la généralisation de son application. Ces développements se feraient non pas en profondeur, mais en extension, afin de laisser intacte la base ontologique de la logique aristotélicienne. Du mo-

ment qu'on aboutirait ainsi aux conventions que les mathématiques modernes prennent comme point de départ, le choix de la métaphysique qui les explique ne devrait pas troubler les mathématiciens.

Quant au point de vue métaphysique même, on pourrait difficilement enrichir ce que le thomisme nous a légué. Tout au plus pourrait-on essayer une réadaptation partielle du langage classique aux besoins sémantiques et techniques des mathématiques modernes. De sorte qu'en fin de compte, les progrès de la science se présenteraient non point en opposition avec la doctrine thomiste, mais bien comme la preuve et la justification de la vérité de cette doctrine aussi bien que de leur propre validité. Si la pensée est une comme la vérité qu'elle veut atteindre, la connaissance mathématique doit pouvoir embrasser le présent comme le passé de la science dans leur unité fondamentale.

Thomas GREENWOOD.

L'enseignement de la théologie morale

SAINT ALPHONSE A-T-IL DONNÉ À LA THÉOLOGIE MORALE SA PERFECTION DÉFINITIVE ET FIXÉ SA MÉTHODE?

La *Revue de l'Université d'Ottawa* a montré beaucoup de bonne grâce en publiant, dans son dernier numéro, un article du révérend père Thomas Pintal, C. SS. R., sur l'enseignement de la théologie morale [1], qui condamne nettement la méthode employée à la faculté de théologie de l'Université. Par ailleurs, cet article ne fournit aucun argument nouveau qui puisse justifier la réouverture d'un débat qui paraissait pourtant bien clos depuis l'apparition, dans un grand nombre de séminaires, de manuels nouveaux, comme ceux de Prümmer et de Merkelbach, fruits de longues discussions [2], qui ont eu leur retentissement jusque dans notre ville, soit aux journées thomistes tenues au Collège dominicain en juin 1935, soit aux assises de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa. Cet article contient cependant plusieurs affirmations qui paraissent plus ou moins exactes; en toute justice, il faut les relever.

Le révérend père préconise l'étude de l'histoire de la théologie morale et il nous fournit un modèle du genre. Saint Thomas n'aurait pas dit le dernier mot en théologie morale, qui, affirme le R. P., « en tant qu'elle est une science, est susceptible de progrès successifs [3] ». Retenons cet aphorisme, très juste d'ailleurs, et remarquons que notre historien n'en tient plus compte lorsqu'il arrive à saint Alphonse, « qui, dit-il, devait

[1] *L'enseignement de la morale et saint Alphonse*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 93*-107*.

[2] Lire l'intéressant article du Fr. M.-M. Philippin, O. P., dans la *Revue thomiste*, juillet-octobre 1935.

[3] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 98*.

donner à la théologie morale . . . sa perfection définitive et fixer la véritable méthode, grâce à laquelle elle vérifie son caractère de science directrice des consciences [4] . . . »

Sauf tout le respect dû à saint Alphonse, cette double affirmation du R. P. nous paraît pour le moins excessive; c'est l'impression que laisse l'article même du R. P., qui se donne beaucoup de peine pour essayer d'établir cette prétention tout en admettant que de nos jours certains progrès s'imposent [5].

C'est surtout la méthode employée par saint Alphonse que le R. P. tâche de réhabiliter; et il ne veut pas admettre que sous ce rapport l'on puisse être en progrès sur le saint docteur, en affirmant qu' « il serait en effet excessif de penser que saint Alphonse, dont la doctrine morale a été si hautement louée et si fréquemment recommandée par la sainte Église, se soit trompé sur la méthode même qui l'a dirigé dans l'exposé de cette doctrine [6] ».

Le R. P. sait bien que personne ne voudrait la dire erronée, mais il lui faut bien concéder que la valeur doctrinale de la morale de saint Alphonse, si hautement recommandée par la sainte Église, ne garantit pas nécessairement l'excellence de la méthode même de son exposé; c'est là une question d'ordre pédagogique qui intéresse moins l'Église que l'enseignement du saint docteur.

Là-dessus, le débat reste ouvert et c'est pourquoi le R. P. s'offorce de prendre position en faveur de son assertion par un long exposé de ce que doit être la théologie morale [7].

En résumé, il nous rappelle que la morale, étant la science de l'acte humain, doit s'envisager sous un double aspect: spéculativo-pratique et practico-pratique, comme dirait Maritain [8]; et, après avoir rejeté la morale de saint Thomas, même augmentée d'une casuistique, comme n'étant pas assez pratique ou « prudentielle [9] », le R. P. reconnaît à la seule morale de saint Alphonse la valeur d'une véritable et complète science morale; et il l'affirme en deux temps: d'abord « saint Alphonse, dit-il, comme tous

[4] *Ibid.*, p. 99*.
[5] *Ibid.*, p. 101* et 106*.
[6] *Ibid.*, p. 101*.
[7] *Ibid.*, p. 101*-105*.
[8] *Les Degrés du Savoir*, p. 878-896, passim.
[9] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 103*.

les grands scolastiques, commence par exposer les notions et les principes sur lesquels reposent les matières qu'il doit traiter; et il est bon de noter ici que le saint docteur puise généralement ces notions et ces principes dans la *Somme* de saint Thomas dont il se glorifie d'être un fidèle disciple. De ces principes plus élevés, saint Alphonse déduit des conclusions ou des principes plus rapprochés de nos actions humaines à diriger vers notre fin dernière. Jusqu'ici, on le voit, *sa façon de procéder est rigoureusement scientifique* [10]. » Et ensuite, il ajoute: « . . . saint Alphonse fait un pas de plus dans ce que Maritain appelle la praticité. Il applique ces principes prochains à des questions concrètes discutées entre les auteurs, il examine ces opinions opposées, il pèse les raisons qui militent respectivement en faveur de chacune d'elles et donne enfin son jugement [11] . . . »

C'est ici que nous touchons du doigt une confusion regrettable. Depuis que l'on a donné aux *compendia theologiæ moralis ad usum confessariorum* une importance telle qu'on se contentait de référer à quelques principes de morale spéculative pour justifier telle ou telle opinion, on a fini par considérer les morales casuistiques comme la théologie morale tout court.

Il ne suffit pas d'exposer les notions et les principes sur lesquels reposent les matières à traiter, même si ces notions sont puisées généralement dans la *Somme* de saint Thomas, pour pouvoir dire que l'on procède d'une façon rigoureusement scientifique. Sans doute la déduction que l'on fait à partir de ces principes peut être rigoureusement logique, mais cela ne fait pas une théologie morale pleinement scientifique. La casuistique, en effet, ou la morale practico-pratique n'est pas une science subalternée complète et autonome en elle-même, et subordonnée à une autre science rien que pour y puiser, par mode de simple référence, des principes d'ordre spéculatif. Maritain, que le R. P. aime à citer, affirme que la science practico-pratique, comme il appelle la morale de saint Alphonse, n'est pas un habitus spécifiquement distinct de la théologie [12].

Au contraire, la théologie morale, partie pratique d'une seule et même science théologique, doit élaborer ses propres principes à partir du primat de l'éternel et les constituer en un système complet et vraiment

[10] *Ibid.*, p. 104* (c'est nous qui soulignons).
[11] *Ibid.*
[12] *Les Degrés du Savoir*, p. 894.

scientifique: c'est là son rôle spéculatif. En même temps, elle descend vers l'acte concret et devient practico-pratique pour déterminer l'acte prudentiel. « Depuis la philosophie morale, dit Maritain, jusqu'à l'acte prudentiel, une seule intention concrète traverse tout l'ordre de la pensée pratique, qui devient de moins en moins « science » à mesure qu'elle devient de plus en plus « pratique [13]. »

Personne ne refuserait de reconnaître avec Maritain les mérites « du très grand moraliste non seulement spéculatif, mais aussi pratique qu'est saint Alphonse de Liguori [14] ». Mais il n'est pas facile d'admettre avec le R. P. que sa méthode a atteint la « perfection définitive ».

Si la morale de saint Alphonse est excellente sur le terrain practico-pratique, pourquoi celle de saint Thomas ne le serait-elle pas au moins sur le terrain spéculativo-pratique? Il se peut que le R. P. le reconnaisse, mais pourquoi trouve-t-il étrange l'idée de revenir à « l'explication textuelle de la *Secunda secundæ* [sic] de la *Somme* de saint Thomas . . . à laquelle on pourrait ajouter un cours supplémentaire purement casuistique [15] . . . » ? « Cet enseignement moral ainsi bifurqué est illogique, dit-il: on ne sépare pas ce que la raison a uni [16]. » Voilà qui est grave; surtout aux yeux de ceux qui seraient tentés de faire un tel reproche aux morales casuistiques. On voudrait pouvoir deviner quelle preuve le R. P. apporterait à l'appui de cette affirmation. Au lieu d' « illogique », aurait-il voulu dire plutôt « non pratique »? En effet, il insinue souvent ce reproche contre la morale de saint Thomas. Ainsi le contraste est amusant qu'il met entre l'étudiant d'un cours supérieur où l'on ne vise pas « tant l'utilité pratique du ministère pastoral que la gloire d'un doctorat [17] », et les jeunes et pieux lévites du grand séminaire qu'il s'agit de former à « l'art des arts d'éclairer les fidèles, de convertir les pécheurs, etc. »; et il ajoute, « l'enseignement de la morale, on ne saurait trop le proclamer, doit être plutôt pratique et casuistique [18] . . . »

Toute morale, puisqu'elle est science normative et directrice de l'acte humain vers la fin ultime, doit tendre à l'acte pratique; il est excessif de

[13] *Ibid.*, p. 891.
[14] *Ibid.*, p. 893.
[15] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 103*.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 105*.
[18] *Ibid.*

prétendre que sont seules pratiques les formules immédiatement applicables à l'acte à poser *hic et nunc*. Un confesseur pressé de régler un cas peut trouver plus utile d'avoir sous la main une solution toute faite d'un recueil de casuistique, que de faire pour son compte de longues et pénibles recherches à partir des principes premiers; mais il est très pratique, très utile pour un étudiant en théologie morale de se familiariser avec les principes qui commandent les solutions de la casuistique. De nos jours, avec cinq années de théologie, nos séminaristes ont le temps de le faire, et l'Église par la voix de Pie XI [19] demande un clergé instruit.

On peut se demander si les appréhensions du R. P. quant à la valeur immédiatement utilitaire de l'étude de la morale de saint Thomas ne sont pas fondées sur une connaissance par trop incomplète de l'œuvre du Docteur commun. En effet, on est surpris de lire l'affirmation que voici: « La partie morale de la *Somme* est celle où le Docteur angélique traite des vertus cardinales ainsi que des vices qui leur sont opposés . . . Cette partie est la seconde division de la deuxième partie de la *Somme*, d'où son nom de *Secunda secundæ* [20]. »

Mais les vertus théologales font aussi partie de la *Secunda secundæ*! On y trouve également les traités des grâces *gratis datæ*, de la vie active et contemplative, et enfin celui des états de perfection. Et comment le R. P. peut-il omettre la *Prima secundæ* quand cette partie commence par l'exposé de la béatitude, fin de toute la morale surnaturelle, et se termine par le beau traité de la grâce? C'est toute la *Secunda pars* qui constitue la partie morale de la *Somme* de saint Thomas. Les étudiants qui ont le privilège de l'étudier à fond sont émerveillés des richesses qui y sont renfermées; si on n'enseigne pas sur le texte même de la *Somme* dans les cours de morale des séminaires, ce n'est pas parce que ce ne serait pas pratique, mais parce que le temps, et souvent la préparation, manquent aux élèves d'un cours séminaristique pour aborder l'ensemble des questions de la *Somme*. Fort heureusement on peut maintenant leur mettre entre les mains les nouveaux manuels qui adaptent la morale de la *Somme* aux exigences des programmes des séminaires. Ainsi les élèves des facultés qui étudient le texte même de la *Somme*, avec un cours supplémentaire de ca-

[19] Lettre encyclique *Sacerdotii catholici fastigium*.
[20] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 97*.

suistique [21], aussi bien que ceux des séminaires, qui ont à leur disposition les manuels nouveaux, se trouvent à jouir des avantages de la méthode mixte souhaitée par le R. P., méthode « en elle-même et à la fois doctrinale et pratique, scolastique et casuistique [22] ».

Le R. P. semble admettre le bien-fondé des reproches que l'on fait à la morale casuistique, d'être plutôt négative en traitant plus des péchés à éviter que des vertus à pratiquer, puisque en deux endroits différents il suggère des moyens de combler ces lacunes: « Que l'enseignement de la morale devienne plus positive, dit-il, que le professeur s'efforce dans son enseignement de mettre plus en relief les vertus à pratiquer, la sainteté à acquérir, nous ne voyons là *qu'un progrès à réaliser pour le plus grand avantage de nos jeunes lévites* [23]. » Remarquons qu'il veut que le professeur apporte ce progrès, mais pourquoi ne pas le demander aux manuels? C'est précisément ce que fournit l'étude de la théologie morale soit dans la *Somme*, soit dans les manuels composés selon le régime des vertus.

Puis à la fin de son article, le R. P. nous dit que l'on ne peut demander à la théologie morale seule de procurer aux futurs prêtres la formation sacerdotale qui doit être « l'œuvre de toute la discipline et toute la direction du séminaire [24] ». En cela il a bien raison, mais pourquoi ne pas demander à la morale la part qu'elle peut normalement donner si elle est organisée selon le régime des vertus comme dans la *Somme*.

D'aucuns ont cru combler suffisamment les vides laissés par la morale casuistique en introduisant dans les séminaires des manuels d'ascétique et de mystique et des traités de pastorale; mais il ne semble pas possible que cette juxtaposition de vérités morales puisse conserver à la théologie ainsi morcelée son caractère scientifique et assurer son efficacité pratique relativement au ministère sacerdotal qu'elle doit diriger.

On ne peut pas se contenter de demander aux maîtres de dépasser les cadres des manuels d'allure casuistique reconnue insuffisante, par de fréquents aperçus synthétiques sur l'organisation de toute la vie morale en fonction de la fin surnaturelle et des enseignements évangéliques. Cer-

[21] Maritain ne paraît pas scandalisé de cette manière de faire (voir *Les Degrés du Savoir*, p. 892, note 1). Evidemment, cette casuistique comporte plus que « l'un ou l'autre cas de Gury ou de Génicot » (voir l'article du R. P. Pintal, *loc. cit.*, p. 103*).

[22] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 103*.

[23] *Ibid.*, p. 101* (c'est nous qui soulignons).

[24] *Ibid.*, p. 106*.

tes, ce sera toujours là la préoccupation première de tout maître soucieux d'une solide formation morale même s'il explique la *Somme* de saint Thomas. Mais il y a une foule de raisons de croire que ce travail se ferait plus sûrement si les manuels eux-mêmes y invitaient.

Les manuels, on le sait, ont l'importance de créer dans une large mesure le climat intellectuel qui nécessairement contribue à façonner l'esprit du futur pasteur d'âmes. La façon dont le clergé enseigne la morale aux fidèles dépend beaucoup de la manière dont il l'a lui-même étudiée; les chaires d'église font écho aux chaires d'école; toute amélioration dans la méthode d'enseignement se traduit quelques années plus tard par un progrès dans la prédication et dans la direction des âmes.

Il est regrettable que dans un exposé de l'histoire de la théologie morale le R. P. se soit arrêté brusquement à saint Alphonse, qui, répétons-le, a fait œuvre de docteur de l'Église en répondant aux besoins de son temps et en réagissant, pour le plus grand bien de l'Église, contre les multiples déviations des consciences laxistes, jansénistes, etc. *Divisiones gratiarum!* L'Esprit de Dieu qui dirige les destinées de l'Église répartit les dons et les charismes selon les nécessités diverses.

Depuis au delà de cent cinquante ans la théologie morale a dû « être susceptible de quelque progrès ». En notre siècle où toutes les erreurs semblent se rencontrer, il existe incontestablement des besoins nouveaux. L'Église les a depuis longtemps pressentis en réhabilitant le Docteur angélique et en réorganisant l'enseignement de la théologie *ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia* [25]. Puisque la sainte Église n'a pas cru devoir imposer en même temps la méthode de saint Alphonse, ne peut-on pas supposer qu'une morale enseignée selon la méthode de saint Thomas est au moins aussi bonne?

Raymond LIMOGES, prêtre,
professeur de théologie morale.

Séminaire Saint-Paul
de l'Université d'Ottawa.

---

[25] Canon 1366, § 2.

Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

Section philosophique

(*Séance du 1er mars 1942*)

VALEUR DES LOIS NATURELLES.

Monsieur Thomas Greenwood, maître de conférences à l'Université de Londres et professeur de philosophie des sciences à la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, présente les notes suivantes.

I. — La rationalisation de la réalité sensible, en tant que matérielle et mobile, est la fin propre de la physique; elle s'exprime par des lois naturelles qui s'intègrent en théories physiques. Quelle serait la valeur de ces lois? Seraient-elles des *copies* de la réalité sensible, comme le veut l'empirisme? ou bien des *conventions* utiles à l'action, comme le soutient le pragmatisme? ou encore l'*expression partielle* du réel comme tel, ainsi que l'affirme l'idéalisme? Malgré l'attrait que peuvent avoir certains détails de ces solutions on doit les rejeter non seulement en raison de la critique générale de ces systèmes, mais encore à cause des difficultés spécifiques qu'elles provoquent. La détermination de la vraie nature des lois du monde physique doit se faire directement par l'analyse des relations entre le donné sensible et l'intelligence, ce qui pose la question préalable de la nature de ces deux termes. La discussion des lois naturelles en elles-mêmes et des théories physiques qui les intègrent, peut alors justifier et corroborer les conclusions ainsi obtenues, et permettre de porter sur ces lois un jugement de valeur.

II. — Voyons quelles sont les étapes de la connaissance physique. Elle débute par des *signes-substances* coordonnés dans un sens large par des relations causales dont l'expression qualitative ou quantitative recherche les formes du symbolisme. A mesure que ces relations se précisent et s'affinent par l'appoint de faits nouveaux et de formules plus souples, les signes-substances disparaissent au profit de signes opératoires que l'appareil mathématique épouse plus intimement. Alors, la connaissance ne vise plus aux substances individuelles et à leurs relations causales, mais bien à l'invariance des rapports, à la permanence de la représentation. Comme ils sont créés par la raison, des groupes de signes opératoires sont remplacés par d'autres s'ils sont plus efficaces pour manifester cette invariance et cette permanence. La causalité est donc dépassée dans cette construction, du moment qu'il ne s'agit plus de rapports de cause à effet entre des substances: on abou-

tit ainsi à des *formes générales de relations invariantes*: ce sont les *lois naturelles*, dont la systématisation produit une théorie physique.

III. — Il semble donc que l'explication du réel par la pensée moderne ne s'appuie plus sur la causalité, mais bien sur l'unité logique des formes mathématiques. Les lois causales elles-mêmes occupent le rang de théorèmes dans ce *corpus* mathématique. On voit la différence entre cette attitude et celle de saint Thomas, pour qui le philosophe de la nature utilise toutes les causes dans ses démonstrations afin de parvenir à la connaissance des essences. A notre sens, cependant, cette différence n'implique pas une incompatibilité, pourvu qu'on interprète justement les buts plus modestes bien qu'apparemment plus ambitieux de la physique moderne.

IV. — En vertu de leur généralité et de la nature des formes mathématiques qui les expriment, les lois naturelles sont essentiellement hypothétiques. En effet, leur applicabilité à des cas concrets dépend de l'occurrence des *concepts conditionnants* qui sous-tendent l'appareil symbolique de ces lois; et celles-ci sont fondées en dernier lieu sur les signes-substances qui intègrent les expériences du départ. Les substitutions de symboles à généralité croissante, et les inclusions successives de groupes de lois de plus en plus abstraites, ne doivent pas faire oublier le sensible immédiat d'où l'on est parti. Il est même intéressant de rappeler qu'en raison de leurs origines empiriques spécifiques, les concepts et les lois de la physique ne peuvent pas expliquer tous les degrés de la vie organique. Néanmoins, ce qui compte aujourd'hui au point d'arrivée, c'est le classement logique de toutes ces étapes dans une synthèse cohérente portant les marques canoniques de la validité et permettant l'interprétation et l'utilisation des phénomènes.

V. — On peut obtenir dans cette perspective la solution d'un grand nombre de problèmes spécifiques de la philosophie des sciences. Pourrait-on dire, par exemple, que chaque nouvelle théorie physique proprement vérifiée est plus vraie que celle qu'elle a déplacée? Dans le cas de la théorie de la relativité, on pourrait soutenir que les lois qu'elle nous donne de l'univers sensible sont plus objectives et même plus intuitives que celles de la théorie classique. Et le travail impliqué dans des thèses de ce genre donnerait lieu à des règles prudentielles pour l'étude du monde physique.

VI. — Nous pouvons donc conclure qu'il y a une autre solution du problème que nous avons posé. Les lois naturelles sont des *interprétations perfectibles* du monde physique. Ces interprétations exigent des principes spécifiques qui ont leurs racines dans le triple domaine de l'ontologie, de la physique et des mathématiques auxquelles on doit se rapporter avant de prononcer des jugements de valeur sur les lois naturelles. Celles-ci sont pourtant vraies tout en étant approximatives: elles ne sont pas entièrement certaines non seulement en raison de la grande complexité de la nature qui ne peut être connue dans sa totalité, mais surtout parce que la certitude s'obscurcit graduellement à mesure qu'on s'éloigne de l'ontologie. Elles sont perfectibles parce qu'on peut les exprimer plus exactement dans l'ordre qualitatif et dans l'ordre quantitatif, par le perfectionnement de nos moyens d'observation et de notre appareil mathématique. Enfin, leur relativité ne comporte pas nécessairement l'erreur: au contraire, leur vérité réside justement en cette fidélité progressive à exprimer des faits indépendants de nous et tels qu'ils nous sont connus. Ce que la pensée a conquis par une méthode sûre et consciente de ses limites est définitivement acquis quoique susceptible d'amélioration. Aussi est-ce bien l'essence même des choses, la structure même de la réalité sensible, qui se dévoile graduellement à notre esprit pendant cette marche laborieuse et légitime de la science vers la vérité.

DISCUSSION.

R. P. M. BÉLANGER, O. P. — Dans votre interprétation des lois naturelles, n'y aurait-il pas confusion entre l'abstraction, condition nécessaire de la connaissance du réel, et la formation de l'être de raison, simple produit de la pensée? La vision ontologique du réel sous l'aspect de la quantité continue donne les concepts géométriques par une abstraction au second degré qui se réfère directement à la réalité; tandis que dans une théorie qui attribue au réel quatre dimensions, il n'y a que construction de la raison, les savants n'ayant jamais pu vérifier la quatrième dimension. Nous pourrions donc dire que le mathématicien actuel construit le monde, tandis que le mathématicien antique le voyait.

M. T. GREENWOOD. — Certes, il ne faut pas confondre abstraction et construction. Mais il est inexact de dire que le mathématicien antique obtenait les mathématiques uniquement par abstraction, alors que le savant actuel les construit tout simplement. En laissant de côté les interprétations intéressées des nominalistes pour ne voir les mathématiques qu'en elles-mêmes et dans leur perspective historique, je maintiens et je peux en faire la preuve, que toutes les mathématiques en tant que telles sont bien construites sur les données de l'abstraction au second degré. En y réfléchissant bien, on s'aperçoit même qu'il y a une plus grande marge entre la géométrie classique et le produit brut de l'abstraction au second degré, qu'entre certaines géométries non euclidiennes et ces mêmes données immédiates de l'abstraction. Les normes de simplicité et de beauté du mathématicien antique le portaient à une plus grande extrapolation dans sa construction que le savant moderne. De sorte que tous les deux voient le monde, et tous les deux le construisent: la différence c'est que le savant moderne possède des moyens plus affinés pour faire cette double opération. Quant à la question de la quatrième dimension, il me semble qu'il y aurait malentendu sur le sens et l'interprétation donnés à la notion de dimension et à celle d'espace. Il est entendu que dans l'espace absolu, vide de toute matière, et construit d'après les intuitions euclidiennes, trois perpendiculaires classiques suffisent pour déterminer la position d'un point. Mais dans l'espace abstrait directement des données du monde physique, sans idéaliser ses déterminations tracées par les nécessités d'une matière en mouvement, il serait plus juste et exact de déterminer les positions successives de ses points au moyen de quatre coordonnées qui ne sont plus liées en polyèdre euclidien, mais qui sont exactement représentées aussi bien au moyen de quatre paires de nombres, qu'avec une construction sensible de quatre coordonnées spatio-temporelles.

R. P. W.-V. DORAN, O. P. — Lorsque vous parlez des quatre dimensions les trois premières restent-elles ce qu'elles étaient dans la théorie classique lorsque vient s'y ajouter la quatrième, ou sommes-nous en face d'une conception entièrement nouvelle, même à l'égard des trois premières ?

M. T. GREENWOOD. — La conception classique donnée par Newton pour la description du monde, rapporte tout point de l'espace à des étalons absolus et séparés de l'espace et du temps, auxquels viennent s'ajouter des hypothèses d'ordre physique sur la matière en général et sur le comportement de systèmes matériels en particulier. Dans la conception récente, les hypothèses physiques sont réduites au minimum, mais les étalons de l'espace et du temps perdent leur caractère absolu et indépendant vis-à-vis l'un de l'autre: ils deviennent relatifs lorsqu'ils sont pris séparément, et seule leur union a les notes de l'absolu. On n'ajoute donc pas arbitrairement une quatrième dimension aux trois coordonnées classiques, mais on réorganise les relations des étalons classiques déjà connus pour qu'ils puissent se mouler plus intimement au produit brut de l'abstraction

de l'espace physique. Et cette réorganisation ne détruit pas les considérations traditionnelles qu'on peut faire sur le temps et l'espace dans l'ordre métaphysique.

R. P. H. SAINT-DENIS, O. M. I. — Le philosophe peut-il alors se demander si l'espace est et reste rectiligne, ou s'il est courbe? De même, au sujet de la conception générale de l'univers, la théorie de la relativité implique qu'il n'y a pas de point stable dans le monde; mais si l'on ne peut vérifier la chose dans un sens ou dans l'autre, le philosophe ne peut-il pas continuer à considérer l'espace et le temps comme des absolus en ce qui concerne sa connaissance empirique?

M. T. GREENWOOD. — Le philosophe peut certainement se poser toutes les questions qu'agite le physicien dans ses conclusions universelles. Pour qu'il puisse faire un choix, il lui faut déterminer les principes de ce choix. En ce qui concerne la construction d'une théorie physique, le principe communément admis est de donner du monde une description aussi mathématique que possible — ce qui permet le calcul et les prévisions théoriques et pratiques — avec un minimum d'hypothèses physiques. Or la théorie de la relativité respecte ce principe et arrive à donner, dans cette perspective, une représentation mathématique et exactement calculable des phénomènes physiques. Cette représentation entraîne l'impossibilité d'avoir parfaitement des géodésiques rectilignes dans le monde physique. C'est pourquoi l'espace abstrait que l'on obtient en partant de cette vision de l'espace physique a lui-même une courbure. Il me semble donc que cet espace courbe est plus près de la réalité physique que l'espace rectiligne obtenu par une extrapolation trop large. Mais il va sans dire que le philosophe peut continuer à penser empiriquement au moyen des concepts classiques de l'espace et du temps. De même qu'il est libre d'envisager le monde sous la forme géocentrique de Ptolémée, laquelle est d'ailleurs respectée par notre langage courant et les habitudes populaires. Mais en prenant cette attitude, il ferme les yeux sur les progrès légitimes de la science qu'il n'a pas le droit de rejeter, à moins qu'ils ne donnent lieu à des conceptions contradictoires ou soient incompatibles avec les vérités fondamentales de la philosophie traditionnelle. Heureusement, tel n'est pas le cas. Dans ces conditions, le devoir du philosophe est de bien comprendre ces progrès et de chercher à les rattacher à ses principes.

R. P. M. BÉLANGER, O.P.— Il est certain que philosophes et savants doivent essayer de s'entendre; et c'est sans doute au philosophe de faire le pont entre les différentes conceptions du monde. Mais s'ils ne sont pas sur le même terrain, comment réussiront-ils à s'accorder?

M. T. GREENWOOD. — Il est heureux qu'ils ne soient pas sur le même terrain. Mais le philosophe peut et doit faire le pont en faisant les distinctions nécessaires, en comprenant la matière et la forme des travaux du savant, et en établissant la hiérarchie des valeurs selon les principes de subsomption et de dépendance des sciences.

R. P. J. PEGHAIRE, C. S. Sp. — Au sujet de la valeur des lois naturelles, vous nous dites que celles-ci sont perfectibles en même temps que vraies. Quelle serait alors la vérité d'une loi première qui doit plus tard être remplacée par une seconde, et celle-ci par une troisième? Ne serait-ce pas soutenir qu'il est impossible pour une loi physique d'être certaine?

M. T. GREENWOOD. — Je ne mets pas en cause l'objectivité de notre connaissance, mais la confusion faite souvent inconsciemment entre les divers objets de cette connaissance. Les lois naturelles ne s'appliquent pas directement à l'être en tant qu'être,

mais bien à l'être en tant que quantifié et en tant que mobile. Cette spécification exige la considération d'accidents sous lesquels l'être se fait connaître. Or personne ne soutiendra que nous pouvons avoir une connaissance immédiate et définitive de tous les accidents de l'être. Si donc nous avons une loi naturelle vraie qui couvre disons N types d'accidents, il est évident que nous pouvons avoir une autre loi également vraie si notre connaissance, qui se développe dans le temps, ajoute M types d'accidents à ceux qui sont déjà connus. La première loi naturelle est vraie et objective par rapport à N accidents; et la seconde est vraie et objective par rapport à N + M accidents. Et comme nous pouvons imaginer la découverte prochaine ou éloignée d'autres types d'accidents qui nous amèneraient à modifier nos lois en conséquence, celles-ci seraient donc perfectibles, quoique vraies par rapport à la classe et au type d'accidents donnés. Et je pourrais ajouter que ces lois naturelles perfectibles seront d'autant plus exactes qu'elles respecteront non seulement les divers accidents qu'elles doivent couvrir, mais encore les caractères universels de l'être qui les sous-tend et que nous donne la métaphysique.

R. P. J. ROUSSEAU, O. M. I. — Les lois physique exprimeraient alors ce qu'on entend par une vérité d'induction, sans préjudice de leur perfectionnement. Comme le nombre de nos inductions peut toujours s'accroître, la vérité de cet ordre ira en se perfectionnant graduellement, sans se transformer en certitude d'ordre métaphysique.

M. T. GREENWOOD. — Je remercie le R. P. Rousseau de son intervention qui complète ma pensée. Et j'ajouterai qu'il serait même dangereux d'affirmer que la certitude physique puisse se transformer en certitude métaphysique dans l'ordre de la connaissance humaine. Cette assimilation, que vous rejetez fort justement, aboutirait soit à l'idéalisme d'une part, soit au nominalisme et au positivisme de l'autre. Votre remarque m'encourage à affirmer de nouveau que cette distinction entre la vérité physique et la vérité métaphysique consiste dans une différence quant à leur objet, et n'implique aucunement la notion d'une double vérité.

R. P. J. PEGHAIRE, C. S. Sp. — Il est donc impossible de conserver l'ancienne conception de la certitude physique; et il n'y a plus que la certitude, soit simplement métaphysique, soit métaphysique par réduction, qui conserve sa valeur.

M. T. GREENWOOD. — La certitude métaphysique, selon nos principes critériologiques, conserve sa valeur dans tous les cas. Mais il n'est pas besoin pour cela de rejeter la certitude phyique. Il me semble que les précisions et les exemples que j'ai donnés améliorent le détail de notre conception de la certitude physique, sans l'affaiblir dans un sens ou l'autre qui couvrirait des difficultés métaphysiques. Je ne crois pas me tromper en ajoutant que saint Thomas lui-même considère les lois naturelles comme étant perfectibles, en raison de notre ignorance quant à la nature ultime de la matière.

R. P. TRUDEL, O. M. I. — N'y aurait-il pas lieu de distinguer entre la loi naturelle et la théorie physique qui l'intègre? Une loi naturelle exprimerait un ensemble de constatations sous forme d'un jugement qui se garderait de toute interprétation philosophique ou mathématique, et qui correspondrait à ce qu'on appelle improprement la certitude physique. Tandis que la théorie physique apporterait une certitude relative et perfectible, comme une intégration de plusieurs lois physiques dans un système physico-mathématique. Ainsi par exemple, le miracle n'aurait pas à être jugé en fonction de théories perfectibles, mais par rapport à la certitude physique correspondant aux différentes lois prises en elles-mêmes.

M. T. GREENWOOD. — J'accepte parfaitement la distinction que vous posez entre une loi naturelle en général et une théorie physique; et nous sommes donc d'accord pour dire qu'une théorie physique est perfectible. Mais alors je voudrais introduire une autre distinction dans la notion même de loi naturelle: il y en a qui atteignent l'essence même des êtres sensibles à travers leurs accidents; tandis que d'autres ne vont pas aussi loin en raison de leur objet. Les unes et les autres peuvent faire partie d'une théorie physique, mais sans participer au même titre à la perfectibilité de celle-ci. Les lois naturelles qui peuvent être immédiatement déduites d'un théorie physique, et celles qui expriment des accidents de l'être sensible sans en atteindre l'essence même, peuvent bien être perfectibles pour les raisons que nous avons déjà indiquées jusqu'ici. Tandis que les lois naturelles qui atteignent l'essence de l'être à travers ses accidents, affirment des vérités fixes qui ne sauraient être perfectibles en raison de leur adéquation avec l'essence. C'est par rapport à ce dernier type de lois qu'on peut affirmer la possibilité et la réalité des miracles. Mais il me sera concédé qu'il n'est pas nécessaire ou utile de limiter à ce dernier type la notion de loi naturelle, vu l'usage courant de cette expression dans le langage du savant qu'il faut respecter, du moment qu'il ne s'oppose pas à l'importante distinction que nous venons de faire.

R. P. S. DUCHARME, O. M. I. — Vous admettrez que pour faire l'itinéraire de la pensée parvenant à établir les lois naturelles telles que vous les entendez, il faut d'abord connaître des êtres, ainsi que des relations de causalité entre divers êtres. Le philosophe considère comme son domaine propre l'ordre de ces relations de dépendance; tandis que le savant, selon votre expression, dépasse cet ordre de causalité pour ne s'occuper que de l'invariance des rapports perçus dans les limites de ses moyens d'expérimentation, et de la représentation de ces permanences. Vient ensuite l'établissement des lois naturelles, au sens que vous leur donnez qui seraient des interprétations perfectibles de cette invariance de rapports saisie par l'expérience. Mais alors, ne devrait-on pas reconnaître un caractère de relativité et de subjectivité à de telles lois. Lorsqu'on connaît un être, un fait tel qu'il est, l'esprit est vrai, étant conforme à ce qui est. Lorsqu'on saisit les rapports existant entre des êtres ou même la permanence réelle de ces rapports, l'esprit est vrai, étant conforme à ce qui est. Mais quand on formule une loi qui n'est que la synthèse interprétative de l'état actuel des connaissances qu'on a de l'invariance des rapports entre êtres, qu'est-ce que signifie l'adjectif *vrai* qualifiant l'action de l'intelligence? La valeur d'une loi naturelle tient à sa conformité avec la *connaissance que je possède* de l'invariance des rapports entre êtres, ou encore, la valeur de cette loi tient à sa conformité, à son adéquation avec l'invariance des dits rapports *en tant que connue* par le savant. C'est ce qui implique la perfectibilité de cette loi et son amélioration concomitante pour le savant à la connaissance de l'invariance des relations qu'elle représente. Est-on vraiment dans ce cas en présence d'une conformité de l'esprit avec la réalité extérieure? Ne s'agit-il pas plutôt de la conformité d'une connaissance synthétique générale avec des connaissances particulières qu'elle représente? Cette vérité n'est-elle pas la conformité de la connaissance avec la connaissance? Quelle est alors la valeur réelle d'une telle loi?

M. T. GREENWOOD. — J'ai délibérément restreint l'application spécifique de ma thèse aux lois naturelles de la physique, domaine où l'utilisation des mathématiques est le plus direct. Pourtant, même dans le monde sensible en général, l'invariance est un accident capital des rapports entre événements ou entre les éléments de ces événements. L'esprit ne la construit pas arbitrairement: il doit la découvrir par l'expérimentation qui exige déjà une adéquation de l'esprit avec les choses. Mais l'expression de cette invariance, qui donne la loi naturelle et qui l'intègre dans la science est le plus souvent fonction du nombre et des caractères des événements considérés, comme aussi du symbolisme

à notre disposition. Il faut donc que cette expression varie suivant les additions de fait que nous donne la connaissance sensible, puisque nous ne pouvons pas avoir de celle-ci une connaissance immédiate et complète. Mais il va sans dire que cette variation n'est pas de mise lorsque la loi naturelle concerne les notes propres et profondes des êtres. Dans ce cas, la vérité n'est pas une adéquation de la connaisance avec elle-même: elle reste *adequatio rei et intellectus*, et je ne ferai même pas les réserves du cardinal Mercier qui prêtent le flanc à une interprétation idéaliste. Mais je ne favorise pas non plus une conception phénoménaliste de la vérité, puisque j'insiste sur la distinction du *res*, de la chose considérée par l'intelligence. Une loi naturelle perfectible se rapporte à l'être en tant que sensible et quantifié, et s'arrête même à la considération de ses accidents sensibles et quantitatifs dont l'expression peut changer, sans que cette amélioration affecte l'être en tant qu'être.

M. l'abbé R. LIMOGES. — Les savants ne disent-ils pas communément que tout ce qu'on a dit avant eux dans le domaine scientifique est faux?

M. T. GREENWOOD. — C'est là une mauvaise habitude de leur part; et même quand elle est poussée au bout, elle favorise des attitudes d'esprit positivistes. Je leur conseille plutôt de dire que tout ce qu'on a dit avant eux dans l'ordre purement scientifique est tout simplement moins parfait que ce qu'ils peuvent dire eux-mêmes légitimement.

R. P. H. SAINT-DENIS, O. M. I. — Il reste donc que nous demeurons toujours dans l'ordre hypothétique, si vraiment les lois naturelles n'ont plus qu'une valeur d'hypothèse. Et quel que soit le degré de perfectionnement d'une théorie, elle n'arrivera jamais à se poser comme réellement valable en philosophie. Ou alors, la nécessité hypothétique qui caractérise l'ordre naturel, ne peut-elle pas s'entendre de deux manières? Soit par rapport à l'intercession possible de la cause première, soit par rapport à des connaissances futures que nous ne possédons pas encore. Dans les deux cas, le caractère hypothétique de ces lois ne nous empêche pas de parler de nécessité hypothétique; et en tant qu'il y a nécessité, il y a certitude.

M. T. GREENWOOD. — Cette remarque est fort intéresante, car elle reporte la certitude, me semble-t-il, non point sur l'affirmation entière d'une loi hypothétique, mais bien sur le lien entre les deux parties de l'hypothèse. Je me permettrais alors de faire voir que le caractère du lien d'une loi hypothétique n'est pas toujours nécessaire: sa valeur dépend de l'analyse des deux parties de l'hypothèse, en elles-mêmes et par rapport aux faits d'expérience ou de connaissance qui les ont provoquées. Ainsi, nous sommes ramenés à nos considérations du début que nous n'avons donc pas à changer. D'autre part, je ne pense pas que le caractère hypothétique des lois naturelles perfectibles affecte leur valeur philosophique. Le devoir du philosophe est de montrer, au contraire, comment ces lois sont en harmonie avec nos conceptions de l'être en tant qu'être, et comment elles s'en rapprochent graduellement sans l'atteindre nécessairement.

R. P. M.-A. LEBLANC, O. P. — Dans le dernier paragraphe de votre résumé, vous nous dites que c'est « l'essence même des choses, la structure même de la réalité sensible, qui se dévoile graduellement à notre esprit pendant cette marche laborieuse et légitime de la science vers la vérité ». Mais n'est-ce pas là soutenir que la physique moderne se trouve sur le même pied que la philosophie, puisqu'elle a aussi pour rôle de chercher les essences et la structure de la réalité?

M. T. GREENWOOD. — Ayez la charité de ne pas donner à cette expression poétique une signification qu'elle ne possède vraiment pas. Comme vous, je distingue bien l'objet de la physique de celui de la métaphysique. En affirmant que la science tend à comprendre la structure de la réalité, je veux tout simplement dire que l'essence des choses se dévoile à nous par ses accidents propres. Mais je ne dis pas que la connaissance scientifique saisit l'essence comme telle des choses, ou que celle-ci serait son objet propre. Il n'en est pas moins vrai, qu'en intégrant dans des systèmes de plus en plus perfectibles la somme des accidents que saisit la connaissance scientifique, celle-ci se rapproche, sans nécessairement l'atteindre, de l'essence des choses qui restera toujours le centre d'attraction ultime de nos opérations cognitives. La connaissance scientifique ne saurait s'expliquer sans l'existence de la vérité.

PARTIE DOCUMENTAIRE

LETTRE DE LA COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE
AUX ÉVÊQUES D'ITALIE
SUR L'USAGE DE LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE
DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Roma, 20 agosto 1941.

COMMISSIO PONTIFICIA
DE RE BIBLICA

N. 58/41
4 6 7

Revmo Padre,

Consta alla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici che, settimane or sono, venne spedito agli Emi Membri del Sacro Collegio, agli Eccmi Ordinari d'Italia e ad alcuni Superiori Generali di Ordini Religiosi un opuscolo anonimo intitolato: *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni* (48 pagine in-8°).

L'opuscolo reca in testa l'iscrizione: « Vale come manoscritto. Riservatissima di coscienza ». Ma di fatto, con patente contradizione, fu spedito attraverso tutta la Penisola in buste aperte.

Inoltre al fondo dell'ultima pagina ha la dichiarazione: « Copia conforme dell'esposto presentato al Santo Padre Pio XII ». Poichè è verissimo questo, non occorre altro a dimostrare la sconvenienza, — e la Paternità Vostra Revma l'avrà sicuramente rilevata subito — di spedire contemporaneaneamente a Sua Santità ed a molte persone ecclesiastiche un documento scritto con l'intento di presentarlo all'esame del Sommo Pontefice.

I due semplici fatti bastano a dimostrare quanto l'autore dell'opuscolo, chiunque sia, manchi di giudizio, di prudenza e di riverenza, e potrebbero dispensare da altri rilievi. Tuttavia, nel timore che certe accuse o insinuazioni possano turbare qualche Pastore e distoglierlo dal proposito di procurare ai suoi futuri sacerdoti quel sano e giusto insegnamento della Sacra Scrittura, che sta grandemente a cuore del Sommo Pontefice, gli

Emi Padri componenti la Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, convenuti in adunanza plenaria per l'esame del caso, hanno deciso di sottoporre alla benevola attenzione della Paternità Vostra Revma le seguenti considerazioni.

L'opuscolo vuole essere una difesa di una certa esegesi detta di *meditazione;* ma è soprattutto una virulenta accusa dello *studio scientifico delle Sacre Scritture:* esame filologico, storico, archeologico, ecc. della Bibbia altro non sono che razionalismo, naturalismo, modernismo, scetticismo, ateismo, ecc.; a capir bene la Bibbia, bisogna lasciare libero corso allo spirito, quasi che ognuno fosse in personale comunione con la divina Sapienza, e ricevesse dallo Spirito Santo speciali lumi individuali, come pretesero i primitivi protestanti. Perciò l'anonimo con estrema violenza attacca persone ad istituti scientifici pontifici; denigra lo spirito degli studi biblici scientifici, « spirito maledetto di orgoglio, di presunzione e di superficialità, palliata da accigliata indagine e da ipocrita scrupolosità della lettera » (p. 40) ; disprezza l'erudizione, lo studio delle lingue orientali e delle altre scienze ausiliarie, e trascorre a gravi errori circa i principi fondamentali dell'ermeneutica cattolica consentanei alla nozione teologica della ispirazione biblica, misconoscendo la dottrina dei sensi delle Sacre Scritture, e trattando con somma leggerezza il senso letterale e la sua accurata indagine; da ultimo, come si ignorasse la storia dei testi originali e delle versioni antiche, nonchè la natura e l'importanza della critica testuale, propugna una falsa teoria sull'autenticità della Volgata.

Poichè sarebbe fuor di luogo, e poco riverente verso Pastori e Maestri della Chiesa, ritornare sopra le nozioni primordiali dell'ispirazione e dell'ermeneutica biblica, basti porre di fronte alle pretese dell'anonimo qualcuna delle più recenti disposizioni della Santa Sede sullo studio scientifico della Sacra Scrittura, da Leone XIII in poi.

1. *Del senso letterale.* — L'anonimo benchè affermi *pro forma* che il senso letterale è la « base dell'interpretazione biblica » (pag. 6), di fatto preconizza una esegesi assolutamente soggettiva e allegorica, giusta l'ispirazione personale o piuttosto secondo la fantasia più o meno vivace e feconda di ognuno. Ora se è proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli, tuttavia non ogni sentenza o racconto contiene un senso tipico, e fu un eccesso grave della scuola alessandrina di voler trovare dappertutto un senso simbolico, anche a danno del senso letterale e storico. Il senso spirituale o tipico, oltre che fondarsi sopra il senso letterale, deve provarsi sia dall'uso di Nostro Signore, degli Apostoli o degli scrittori ispirati, sia dall'uso tradizionale dei Santi Padri e della Chiesa, specialmente nella sacra liturgia, perchè « lex orandi, lex credendi ». Un'applicazione più larga dei testi sacri potrà bensì giustificarsi collo scopo dell'edificazione in omilie ed in opere ascetiche; ma il senso risultante anche dalle accomodazioni più felici, quando non sia comprovato com'è detto sopra, non si può dire veramente e strettamente senso della Bibbia nè che fu da Dio ispirato all'agiografo.

Invece l'anonimo, che non fa veruna di queste distinzioni elementari, vuole imporre le elucubrazioni della sua fantasia come senso della Bibbia, come « vere comunioni spirituali della sapienza del Signore » (p. 45), e misconoscendo la capitale importanza del senso letterale, calunnia gli esegeti cattolici di considerare « *solo* il senso letterale » e di considerarlo « a modo umano, prendendolo *solo* materialmente, per quello che suonano le parole » (p. 11), anzi di essere « ossessionati dal senso letterale della Scrittura » (p. 46). Egli rigetta in tal modo la regola d'oro dei dottori della Chiesa, così chiaramente formulata dall'Aquinate: « Omnes sensus fundantur super unum, scilicet littera-

lem, ex quo *solo* potest trahi argumentum » (1ª, q. 1, 10 ad 1um) ; regola che i Sommi Pontefici sancirono e consecrarono quando prescrissero che, prima di tutto, si cerchi con ogni cura il senso letterale. Così per es. Leone XIII nella Enciclica *Providentissimus Deus:* « Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque appositæ eruditionis illustratio societur » (*Ench. Bibl.*, n. 92), e più avanti: « Præceptioni illi, ab Augustino sapienter propositæ, religiose obsequatur (exegeta), videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere » (*Ench. Bibl.*, n. 97). Così pure Benedetto XV nell'Enciclica *Spiritus Paraclitus:* « Ipsa Scripturæ verba perdiligenter consideremus, ut certo constet quidnam sacer scriptor dixerit » (*Ench. Bibl.*, n. 498) ; dove, illustrando l'esempio e i principi esegetici del « Doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis », S. Girolamo, il quale « litterali seu historica significatione in tuto collocata, interiores altioresque rimatur sensus, ut exquistiore epulo spiritum pascat » (*ib.*, n. 499), raccomanda che gli esegeti « *modeste temperateque* e litterali sententia ad altiora exsurgant » (*ib.*, n. 499). Ambedue finalmente i Sommi Pontefici, Leone XIII e Benedetto XV, insistono, con le stesse parole di S. Girolamo, sul dovere dell'esegeta: « commentatoris officium esse, non quid ipse velit sed quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere » (*ib.*, n. 91 et 500).

2. *Dell'uso della Volgata.* — Anche più palpabile è l'errore dell'anonimo circa il senso e l'estensione del decreto Tridentino sull'uso della Volgata latina. Il Concilio Tridentino, contro la confusione cagionata dalle nuove traduzioni in latino e in vernacolo allora propalate, volle sancito l'uso pubblico, nella Chiesa Occidentale, della versione latina comune giustificandolo dall'uso secolare fattone dalla Chiesa stessa, ma non penso per nulla menomare l'autorità delle versioni antiche adoperate nelle Chiese Orientali, di quella segnatamente dei LXX usata dagli stessi Apostoli, e meno ancora l'autorità dei testi originali, e resistette ad una parte dei Padri, che volevano l'uso esclusivo della Volgata come sola autorevole. Ora l'anonimo sentenzia che in virtù del decreto Tridentino si possiede nella versione latina un testo dichiarato superiore a tutti gli altri, rimprovera agli esegeti di voler interpretare la Volgata coll'aiuto degli originali e delle altre versioni antiche. Per lui il decreto dà la « certezza del Sacro Testo », così che la Chiesa non ha bisogno di « ancora ricercare l'autentica lettera di Dio » (pag. 7), e ciò non soltanto *in rebus fidei et morum*, ma in tutti i rispetti (anche letterari, geografici, cronologici, ecc.). La Chiesa con quel decreto ci ha dato « il Testo autentico e ufficiale, dal quale non è lecito discostarsi » (pag. 6), e fare la critica testuale è un « mutilare la Sacra Scrittura » (pag. 8), è un « sostituirsi con presunzione alla sua autorità [della Chiesa], che sola può presentarci un testo autentico, e sola ce lo presenta difatti col citato Decreto del Concilio di Trento » (pag. 28) : ogni operazione critica circa il testo biblico, quale viene presentato nella Volgata, è « il libero esame, anzi il farnetico esame personale, sostituito all'Autorità della Chiesa » (pag. 9).

Ebbene tale pretesa non è soltanto contro il senso comune, il quale non accetterà mai che una versione possa essere superiore al testo originale, ma è anche contro la mente dei Padri del Concilio, quale appare dagli Atti; il Concilio anzi fu consapevole della necessità di una revisione e correzione della Volgata medesima, e ne rimise l'esecuzione ai Sommi Pontefici, i quali la fecero, come fecero, secondo la mente dei più autorevoli collaboratori del Concilio stesso, un'edizione corretta dei LXX (sotto Sisto V), e poi ordinarono quella del Vecchio Testamento ebraico e del Nuovo Testamento greco, incaricandone commissioni apposite. Ed è apertamente contro il precetto dell'Enciclica *Provi-*

dentissimus: « Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum » (*Ench. Bibl.*, n. 91).

Insomma il Concilio Tridentino dichiarò « autentica » la Volgata in senso giuridico, cioè riguardo alla « vis probativa in rebus fidei et morum », ma non escluse affatto possibili divergenze dal testo originale a dalle antiche versioni, come ogni buon libro d'Introduzione Biblica espone chiaramente secondo gli Atti del Concilio medesimo.

3. *Della critica testuale.* — Con l'idea, sopra esposta, del valore, pressochè unico, della Volgata, e minimo o quasi nullo dei testi originali e delle altre versioni antiche, non fa meraviglia che l'anonimo neghi la necessità e l'utilità della critica testuale, non ostante che le recenti scoperte di testi preziosissimi abbiano confermato il contrario. Poichè « è la Chiesa che ci presenta e garantisce il Testo Sacro » (pag. 10), fare della critica testuale è « trattare il Libro divino come un libro umano » (pag. 23), e l'unico uso che si può fare del testo originale e delle antiche versioni è di *consultarli* « in qualche difficoltà da illuminare » (pag. 6); il testo greco non può « far fede » contro un altro testo e « contro lo stesso testo ufficiale della Chiesa » (pag. 8), e « non si possono in nessun modo *espungere* . . . dal Testo, non solo della Chiesa (= Volgata), ma da quello originale, interi tratti o interi versetti » (pag. 7), dunque nemmeno se assenti dalla primitiva tradizione di esso e penetrativi dipoi; tentare di stabilire il Sacro Testo con mezzi critici è un « massacrare » la Bibbia (pag. 9). Indi le parecchie pagine dell'opuscolo, piene di invettive contro il « criticismo scientifico », « naturalismo », « modernismo ».

Che la scienza biblica cattolica, dai tempi di Origene e di S. Girolamo fin alla « Commissione per la revisione ed emendazione della Volgata », istituita proprio dal Papa dell'Enciclica *Pascendi*, si sia affaticata a stabilire la forma più pura possibile del testo originale e delle versioni, compresa (per non dire anzitutto) la Volgata; che Leone XIII fortemente raccomandi: « Artis criticæ disciplinam, quippe percipiendæ penitus hagiopraphorum sententiæ perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant. Hanc ipsam facultatem, adhibita loco ope heterodoxorum, Nobis non repugnantibus, iidem exacuant » (Litt. Apost. *Vigilantiæ*, *Ench. Bibl.*, n. 135); che la Pontificia Commissione Biblica abbia risposto che, nel Pentateuco (e « servatis servandis » anche in altri libri biblici: cf. il decreto *De Psalmis*, *Ench. Bibl.*, n. 345) si possa ammettere « tam longo sæculorum decursu nonnullas . . . modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quædam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas: mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticæ disquirere et iudicare » (Decr. *De Mosaica authentia Pentateuchi*, d. d. 27 iunii 1906, *Ench. Bibl.*, n. 177); che il S. Offizio abbia permesso a permetta agli esegeti cattolici di discutere la questione del *Comma Ioanneum* e, « argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinare » (Declaratio S. Officii, d. d. 2 iunii 1927, *Ench. Bibl.*, n. 121): tutto questo dimentica o dissimula l'autore dell'opuscolo per rendere oggetto di orrore l'opera degli esegeti cattolici, i quali, fedeli alle tradizioni cattoliche ed alle norme inculcate dalla suprema autorità ecclesiastica, provano, col fatto medesimo dei loro austeri e penosi lavori di critica testuale, in quanta venerazione tengano il Testo Sacro.

4. *Dello studio delle lingue orientali e delle scienze ausiliarie.* — Muovono a commiserazione ed insieme a indignazione la leggerezza e l'arroganza incredibile, con cui

l'anonimo ne parla. « L'Ebraico, il Siriaco, l'Aramaico », sarebbero soltanto materia di orgoglio degli « scientifici » (pag. 4), « sfoggio dell'erudizione » (pag. 14) : « l'orientalismo s'è mutato in vero feticismo », e « la sapienza orientalista moderna è spesse volte discutibilissima » (pag. 46). Tanto disprezzo, nato fatto per alienare gli spiriti dal duro studio e per fomentare la leggerezza e la disinvoltura nel trattamento dei libri divini, col risultato inevitabile di sminuire la riverenza somma e la totale soggezione dovute ad essi ed il salutare timore di farne un uso meno conveniente, è in pieno contrasto con la tradizione della Chiesa, la quale, dai tempi di S. Girolamo fin ai nostri, ha favorito lo studio delle lingue orientali, sapendo che « Sacræ Scripturæ magistris necesse est . . . eas linguas cognitas habere, quibus libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati » (Leone XIII, Enciclica *Providentissimus Deus, Ench. Bibl.*, n. 103), e raccomandato « ut omnibus in Academiis . . . de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis, deque congruente cum illus eruditione, sint magisteria » (*ibid.*), ed esorta a curare, « ut minore in pretio ne sit apud nos quam apud externos, linguarum veterum orientalium scientia » (Leone XIII, Litt. Apost. *Vigilantiæ, Ench. Bibl.*, n. 133). L'anonimo dimentica che lo studio delle lingue bibliche, del greco e dell'ebraico, raccomandato da Leone XIII per le Accademie teologiche, vi è stato reso obbligatorio da Pio X (*Ench. Bibl.*, n. 171), e che tal legge è riportata nella costituzione *Deus scientiarum Dominus* (art. 33-34; *Ordinationes*, art. 27, I).

Naturalmente lo studio delle lingue orientali e delle scienze ausiliarie non è, per gli esegeti, fine a se stesso, ma ordinato all'intelligenza ed esposizione precisa e chiara della parola divina, affinchè se ne alimenti al possibile la vita spirituale. In tale senso, e non per una gretta pedanteria nè per una mal celata diffidenza contro l'intelligenza spirituale, si raccomanda ed inculca la ricerca del senso letterale coi sussidi della filologia e della critica, e si disapproverebbe chi se ne valesse con eccesso, ed esclusivamente, peggio se abusivamente, quasi non fosse divino il libro. Ma allo stesso tempo non si può permettere che col pretesto dell'abuso si attenti di rendere sospetto e di togliere l'uso dei veri principi esegetici: « abusus non tollit usum ».

All'opuscolo l'autore ha aggiunto quattro pagine col titolo « Conferme tratte dall'Enciclica *Pascendi* »,come a porre la sua sciagurata impresa sotto il patronato del santo Pontefice Pio X. Accorgimento infelice, perchè, se l'insegnamento della Sacra Scrittura ebbe da Leone XIII nell'Enciclica *Providentissimus Deus* la *Magna charta*, che richiamava sull'importantissimo soggetto l'attenzione della Chiesa intera, fu Pio X che diede, di propria personale iniziativa, l'assetto definitivo a quell'insegnamento, specialmente in Roma ed in Italia, avendo egli, nella sua esperienza di Vescovo, osservato da vicino e le deficienze dell'insegnamento biblico e gli effetti disastrosi che ne derivavano.

Cominciò difatti coll'istituire, soltanto pochi mesi dopo l'elezione, il 23 febbraio 1904, i gradi di licenza e laurea in Sacra Scrittura, ben sapendo che la creazione di titoli speciali era mezzo efficace ad ottenere che studenti si dedicassero in modo speciale allo studio di essa. Non potendo poi, per mancanza di mezzi, fondare immediatamente l'Istituto di alti studi biblici al quale pensava, Pio X incoraggiò, nel 1906, l'insegnamento della Sacra Scrittura nel Pontificio Seminario Romano, approvò, negli anni 1908 e 1909, la creazione di un insegnamento superiore di Sacra Scrittura nella Gregoriana e nell'Angelicum, e, finalmente, creava nello stesso anno 1909 il Pontificio Istituto Biblico, la cui opera non ha cessato di svilupparsi sotto gli occhi dei Sommi Pontefici con una continuità di direttive così evidente da non esigere dimostrazione. Quanto l'Istituto Biblico abbia fatto per promuovere il progresso dello studio della Sacra Scrittura specialmente in Italia, lo dimostrano il numero degli alunni ed uditori di nazionalità italiana,

e quello degli iscritti alle Settimane Bibliche, ogni anno convocate con frequenza e con frutto crescenti. Fu Pio X ancora che fissò le direttive dello studio della Sacra Scrittura nei Seminari, quando pubblicò la lettera apostolica *Quoniam in re biblica* del 27 marzo 1906 (*Ench. Bibl.*, nn. 155-173), e provvide all'applicazione di esse nei Seminari d'Italia con lo speciale programma della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari in data del 10 maggio 1907.

Non occorre insistere oltre: checchè sia dell'autore dell'esposto, e delle sue mire, lo studio della Sacra Scrittura deve continuare, anche nei Seminari d'Italia, secondo le direttive date dagli ultimi Sommi Pontefici, perchè oggi, non meno di ieri, importa che i sacerdoti e ministri della Parola di Dio siano ben preparati, e capaci di dare risposte soddisfacenti, non soltanto sulle questioni del dogma e della morale cattolica, ma anche alle difficoltà proposte contro la verità storica e la dottrina religiosa della Bibbia, particolarmente del Vecchio Testamento. Perciò piace terminare colle stesse parole con cui Benedetto XV di s. m., chiudeva l'Enciclica *Spiritus Paraclitus:* « Exegetæ sanctissimi [S. Hieronymi] documenta, Venerabiles Fratres, studiose efficite, ut animis clericorum et sacerdotum vestrorum altius insideant; nam vestrum in primis est diligenter revocare eos ad considerandum, quid ab ipsis divini muneris, quo aucti sunt, ratio postulet, si eo non indignos se præstare velint: « Labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore eius, quia Angelus Domini exercituum est » (*Mal.*, 2, 7). Sciant igitur, sibi nec studium Scripturarum esse negligendum, nec illud alia via aggrediendum, ac Leo XIII Encyclicis Litteris *Providentissimus Deus* data opera præscripsit » (*Ench. Bibl.*, n. 494).

Il Santo Padre, al Quale è stata sottoposta tutta la questione nell'Udienza concessa dalla stessa Sua Santità il 16 agosto 1941 al Revmo Segretario della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Si è degnato di approvare le deliberazioni degli Emi componenti la Commissione e di ordinare la spedizione della presente lettera.

Assolvendo quindi il compito affidatomi, La prego, Revmo Padre, di gradire i sensi del mio omaggio, mentre mi confermo

della Paternità Vostra Revma

devmo per servirla

Eug. Card. Tisserant
pres.

J. Vosté O.P.
Segretario

ON THE SCIENTIFIC METHOD OF TEACHING SCRIPTURE

*Summary of Letter recently sent to the Bishops of Italy by the Biblical Commission in reply to a criticism made against the scientific method of study of Scripture authorized by the Church *.*

Rome, August 20, 1941.

Your Excellency,

An anonymous writer recently sent a criticism of the method of biblical studies followed by Catholic exegetes to the Holy Father, the Cardinals, and the bishops of Italy. His objections may be grouped under four headings. The letter of the Biblical Commission answers the objections as follows:

1. ON THE LITERAL SENSE. The writer complains that Catholic exegetes in their interpretation of Scripture consider only the literal sense and take it in a purely material way. This writer himself explains the Bible according to his own fancies.

The Commission in reply reminds that it is a proposition of faith that in addition to the literal sense of Holy Writ there is also a spiritual or typical sense, as we are taught by the practice of our Lord and the Apostles. This typical sense, however, is not found in every sentence or passage. It was a grave mistake of the Alexandrian school that it tried to discover a symbolical sense everywhere, even at the sacrifice of the literal or historical sense. The spiritual or typical sense must be based on the literal and must be established by the usage of Christ, of the Apostles or inspired writers, or by the traditional use of the Holy Fathers and of the Church, especially as found in the sacred liturgy, since « lex orandi est lex credendi ». While accommodations may be used in sermons and ascetical works for edification, these are not to be advanced as real senses of Scripture, unless supported as just described.

It is a rule stated by St. Thomas Aquinas (*Summa*, I. q. 1. a. 10. ad i) and prescribed by the *Providentissimus Deus* of Leo XIII and the *Spiritus Paraclitus* of Benedict XV that all senses of Scripture are founded on the literal sense, and that from this latter by itself alone argument can be drawn. Thus Leo XIII says that the exegete shall weigh well the meaning of the words, the context, parallel passages, and external aids: and that he must never depart from the literal, and as it were obvious sense, without good reason or necessity. Benedict XV said that the very wording of Scripture must be most carefully considered in order to know for certain what the sacred writer has said. In this he cites as a model St. Jerome, who, when he had first established the literal or historical meaning, proceeded to draw out the inner and higher meaning. The Pontiff then recommended to exegetes that they follow this example of rising moderately and temperately from the literal to the higher senses of Scripture. Both Leo XIII and Benedict XV quote St. Jerome's saying that a commentator should seek to expound not what he himself wishes, but what the author means to say.

2. ON THE USE OF THE VULGATE. Even more palpable is the error of this anonymous booklet on the meaning of Trent concerning the use of the Vulgate. The Council, in order to remedy the confusion caused by the new Latin and vernacular translations of its time, wished that for public use in the Western Church the common Latin

* This statement was recently received by the Very Rev. C. J. Callan, O.P., American Consultor of the Biblical Commission, from the Most Rev. Secretary of the Commission with instructions to give it wide publicity. The importance of the paper is obvious. The summary and translation is from the pen of Fathers Callan and McHugh.

version, employed for centuries by the Church herself, should be sanctioned. It had no thought of lessening in the least the authority of the ancient versions used in the Oriental Churches, especially of the Septuagint, used by the Apostles themselves, and much less the authority of the original texts. The Council resisted a group among the Fathers who wanted to have the Vulgate proclaimed the only authoritative text, to the exclusion of the use of all others.

The anonymous writer thinks that in virtue of the decree of Trent we have in the Latin Vulgate a text that has been declared superior to all others, and so he censures the exegetes for wishing to interpret the Vulgate with the help of the originals and other ancient versions. For him the decree gives us such certainty about the sacred text that the Church has no need to search further for the authentic word of God, and this not merely in matters of faith and morals, but in all respects, even literary, geographical, chronological, and the like. He holds that the decree of Trent has given us the authentic and official text, from which one may not depart; and that consequently all textual criticism is a mutilation of Scripture and a usurpation of the authority of the Church.

To this the Commission replies that such views are first against common sense, which will never agree that any version can be superior to the original text. They are, furthermore, against the mind of the Fathers of Trent themselves, as appears from the Acts of the Council. The Council was well aware of the need for a revision and correction of the Vulgate itself, and left the supervision of this work to the Supreme Pontiffs. This wish of the Council the Popes proceeded to accomplish, and further (under Sixtus V) a corrected edition of the LXX was made. Commissions were also set up for like editions of the Hebrew Old Testament and the Greek New Testament. Again, the views of the anonymous writer are openly opposed to the Encyclical *Providentissimus* which commanded that account be taken of the other versions which Christian antiquity has esteemed and used, and in particular of the original languages.

In short, the Council of Trent declared the Vulgate « authentic » in the juridical sense, that is, as regards its proving force in matters of faith and morals. But in so doing it did not ignore the possibility of divergencies between it and the original texts and the ancient versions, as every good work of Introduction explains from the Acts of the Council.

3. ON TEXTUAL CRITICISM. Holding, as does the anonymous writer, the value of the Vulgate to be almost unique, it is not surprising that he regards textual criticism as unnecessary and useless. The recent discoveries of very precious texts, however, prove the opposite of his contention. He states that the Church has presented the Vulgate to us as the official text and guaranteed it, and that therefore textual criticism, or attempts to establish a text, treats a sacred book as human, and mutilates the Bible. This whole procedure, he says, amounts to naturalism and modernism. The original texts and ancient versions, he claims, may be used only for consultation in difficulties; the Greek text may not be preferred to the other texts, and especially to the official Vulgate; nor may entire passages or versions be expunged from the Vulgate or from the original.

In answer to all this the Commission says:

Catholic biblical science, from the days of Origen and St. Jerome down to the establishment of the « Commission for the revision and emendation of the Vulgate » instituted by the Pope of the *Pascendi*, has labored to establish the purest possible form of the original text and of the versions, especially of the Vulgate. Leo XIII in his Apostolic Letter *Vigilantiæ* earnestly desired that our scholars should cultivate the critical art

as most useful for discovering thoroughly the meaning of the sacred writers; and he expressed his willingness that they should, when necessary, consult the works of outsiders. The Biblical Commission also in its decree of June 27, 1906, laid down concerning the Pentateuch (and the same rule, due requirements being observed, can be said of other books of the Bible; see decree on Psalms) that one may admit that certain modifications were made in it during the course of centuries, such as: additions made after the death of Moses, or by an inspired writer, or glosses and explanations interjected into the text; certain words and forms translated from older to later speech; defective readings due to the fault of copyists, about which it is permitted to inquire and jugde according to critical standards. Moreover, the Holy Office has permitted, and still permits, that Catholic exegetes may discuss the question of the *Comma Joanneum*, and, having weighed the arguments on both sides with the moderation which the gravity of the matter demands, may pronounce against the genuinity of the text.

All this is overlooked by the booklet in question, so opposed is it to the work of Catholic exegetes, who, faithful to Catholic traditions and the norms of the supreme Church authority, prove by their painful labors of textual criticism how great is their respect for the Sacred Text.

4. On the Study of Oriental Languages and Auxiliary Sciences. One is moved to pity and even indignation at the levity and incredible arrogance of the anonymous writer when he speaks of Hebrew, Syriac, and Aramaic as if they were matter for scientific pride, and vain display of erudition. Orientalism, he thinks, has degenerated into a fetich, and Oriental scholarship today is often very questionable.

Such scorn, the Commission says, is calculated not only to discourage these hard studies, but to promote lightness and levity in the treatment of the sacred books, and so tends inevitably to lessen the supreme respect and submissiveness which is owed to them and the fear of using them in any unsuitable manner. Such a spirit is quite opposite to that of the Church, which from St. Jerome's day to our own has favored Oriental studies, knowing that « it is necessary for Scripture professors to be acquainted with the languages in which the canonical books were written by the sacred writers » (*Providentissimus Deus*). Leo XIII in the same Encyclical recommended for higher schools of learning that chairs of ancient languages, especially Semitic, and of cognate disciplines, be set up; and he exhorted in his Apostolic Letter *Vigilantiæ* that knowledge of Oriental languages should not be less valued among Catholics than among non-Catholics. The study of the biblical tongues, Hebrew and Greek, recommended by Leo XIII for theological institutes of learning, was made obligatory for them by Pius X, and this law is recalled in the Constitution *Deus Scientiarum Dominus*.

Naturally the study of the Oriental languages and auxiliary sciences is not for the exegete an end in itself. It is a means for understanding and expounding precisely and clearly the divine word in order that it may provide all possible nourishment for the spiritual life. It is not, then, a spirit of narrow pedantry or an ill concealed distrust of the spiritual understanding that moves us to recommend and inculcate the search for the literal meanings with all the aids of philology and criticism. On the contrary, we should disapprove all excessive, exclusive, and abusive employment of that sense, such as would treat the Bible as if it were not a divine work. But « *abusus non tollit usum,* » and so it is not permitted to throw suspicion on the right use of exegetical principles.

The anonymous writer seeks to support his ideas by the authority of the Encyclical *Pascendi*, but without success. As Leo XIII in the *Providentissimus Deus* gave the Magna Charta for biblical studies, calling this most important subject to the attention of the whole Church, so Pius X, on his own personal initiative, gave the definite direction to

this teaching, especially in Rome and Italy. In his experience as Bishop he had observed at close hand the imperfections in biblical teaching and its disastrous results. Soon after his election as pope he instituted (Feb. 23, 1904) the degrees of licentiate and doctorate in Scripture, knowing that this would be an efficacious means of calling students to specialize in the Bible. Lacking the means to establish the Institute of Higher Biblical Studies which he had in mind, Pius X, nevertheless, in 1906, encouraged the teaching of Scripture in the Roman Pontifical seminary. Then in 1908 and 1909 he ordered a higher course of Sacred Scripture to be given in the Gregorianum and the Angelico. Then in 1909 he created the Pontifical Biblical Institute, which has done so much to promote progress in scriptural studies, especially in Italy, as the large number of Italian students in the Institute and the annual Biblical Week give proof. Finally, it was Pius X who settled the rules for the teaching of Scripture in seminaries (Mch. 27, 1906), and provided for their application in the seminaries of Italy (May 10, 1907).

Whatever be the aims of the anonymous writer, biblical studies must go on in the seminaries of Italy according to the directions of recent Supreme Pontiffs. Today, no less than yesterday, priests and ministers of the Word must be well prepared and able to give a satisfactory answer not only to questions of dogma and moral, but also to difficulties against the historical truth and religious doctrines of the Bible, and especially of the Old Testament.

We shall conclude with the closing exhortation of the *Spiritus Paraclitus* urging the clergy to be filled with the spirit of that holy exegete, St. Jerome, and to make themselves worthy of their office by knowledge, since biblical study must not be neglected nor conducted other than in the manner prescribed by the *Providentissimus Deus* of Leo XIII.

The Holy Father himself in an audience with the Most Rev. Secretary of the Pontifical Biblical Commission on August 16, 1941, deigned to approve the deliberations of the Eminent members of the Commission in the present matter and to order that the present letter be sent out.

In fulfilling the charge confided to me, I beg you, Most Rev. Bishop, to accept my homage, while I sign myself

Your Most Reverend Paternity's

devoted servant,

(Signed) Eug. Cardinal TISSERANT, *President.*

(Signed) J. M. VOSTÉ, O. P., *Secretary.*

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Y. CHARRON, p. s. s. — *La Foi et la Raison dans la Pénétration des Écritures.* Montréal, Grand Séminaire, Granger Frères, 1941. In-8, IV-68 pages.

On ne peut que se réjouir de la publication de cet opuscule de théologie: c'est au moins un signe que la théologie n'est pas tout à fait morte chez nous. Mais il y a plus: nous avons affaire à l'effort sérieux d'un théologien cherchant à penser sa sagesse théologique.

Voici la perspective fondamentale, où se situe l'auteur: la réaction vitale de l'esprit humain devant la Révélation divine reçue par la foi. Chacun de ces termes est analysé, d'une analyse métaphysique. L'auteur semble manifester son tempérament de métaphysicien, en tous cas une grande estime pour la métaphysique.

C'est précisément la *pénétration métaphysique* de la Révélation qu'envisage cette monographie. Le fidèle y est supposé animé d'une foi vive et muni d'une solide métaphysique. Il entre alors dans son rôle de théologien — non seulement croyant, non seulement apologiste, non seulement historien érudit, mais sage au sens technique, c'est-à-dire creusant en profondeur le sens de la Révélation à l'aide des principes premiers de la métaphysique dont l'analogique extension peut s'appliquer même aux mesures surnaturelles.

Je n'ai pas l'intention de suivre le développement de la pensée pas à pas: je vais tout de suite aux derniers paragraphes qui traitent du statut des conclusions théologiques. Ce n'était pas là la fin exclusive de l'auteur; cependant il y aboutit très logiquement.

D'abord on prouve la parfaite légitimité de la conclusion théologique, grâce à la valeur analogique et transcendante des principes universels de l'être. Tant que la conclusion n'est considérée que comme déduite d'une vérité de foi et d'un de ces principes de l'être, tous sont d'accord pour dire qu'elle n'est pas et ne peut pas être objet de foi. Peut-elle le devenir? Question classique dont la réponse n'est pas unanime . . . L'auteur incline vers l'affirmative.

La prémisse rationnelle, d'où la conclusion théologique est tirée, n'a été qu'un instrument pour manifester non seulement sa vérité, mais aussi sa qualité spéciale de vérité révélée. Révélée non pas dans sa teneur présente, mais dans une autre proposition nommément admise comme objet de la foi. Le syllogisme n'a fait que la déceler, la tirer de sa cachette, un peu, pourrais-je ajouter, comme les recherches de théologie positive; celles-ci sont des recherches rationnelles, mais une fois qu'elles ont manifesté que telle proposition est contenue dans le dépôt de la Révélation, elles s'effacent et ne s'interposent plus comme la raison formelle de l'assentiment surnaturel donné à la proposition en question. Ce serait de cette manière qu'en théologie spéculative le raisonnement théologique se comporterait, après avoir rempli son rôle: montrer que telle proposition con-

tenue dans un article de foi est de ce fait, elle aussi, une vérité révélée, définissable par l'Église.

Rien de cela n'est neuf, ni la difficulté que soulève cette explication: *pejorem semper sequitur conclusio partem.* Peut-elle disparaître cette prémisse rationnelle cause de l'embarras? C'est ici que l'auteur apporte du nouveau: il assimile le cas présent à un autre, où une proposition, d'abord d'évidence médiate, cesse ensuite de l'être pour devenir d'évidence immédiate. Il s'agit de ces propositions dont saint Thomas écrit: *Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante* [1]. On argue ainsi: « Comme il ne s'agit pas de savants qui bénéficient de la science infuse, il reste qu'il s'agit d'une vérité qui tout d'abord est d'évidence médiate pour celui qui cherche à faire acte de science, et qu'une fois qu'il y a eu acte de science au sujet de cette même vérité, celle-ci peut être d'évidence immédiate. Il n'en faut pas plus, selon nous, pour établir que d'une façon générale une même proposition de perception immédiate quant à elle-même et seulement médiate quant au sujet connaissant, peut devenir proposition de perception immédiate quant à elle-même et quant au sujet connaissant, une fois que celui-ci a fait œuvre de science, une fois qu'il a passé par le chemin détourné du « discursus » pour se mettre par là dans la catégorie des « sapientes ».

« Le cas du croyant qui cherche à pénétrer son objet de foi, nous paraît assimilable au cas de ces sapientes » (p. 59).

Nous admettons avec l'auteur l'assimilation du cas des conclusions théologiques, avec celui des propositions, d'abord d'évidence médiate, puis évidentes de soi pour les savants. Le rapprochement est éclairant, à condition de distinguer cette évidence médiate et d'y voir non pas n'importe quel discours, mais un discours simplement explicatif. Ne seraient objets de foi et de définition que les conclusions obtenues par voie de raisonnement explicatif, autrement dit par voie d'explication et d'approfondissement de la définition, du sens, de la *ratio* du sujet, de l'idée qu'on s'en était d'abord faite. Dans cette théorie on n'a plus aucune peine à comprendre comment une conclusion est de foi, précisément parce que la conclusion n'est pas tirée de la mineure rationnelle, mais qu'elle n'est, encore une fois, que la pénétration plus aiguë du sens de la majeure où s'exprime d'abord ce que l'on savait d'explicite sur le sujet. Quant aux exemples que l'on apporte de développement du dogme par voie de conclusions théologiques, je crois que la théorie du raisonnement explicatif les justifie aussi bien que n'importe quelle autre, si l'on tient compte en pratique de la difficulté qu'il peut y avoir dans le concret à distinguer entre illation objective et explication subjective, et si l'on se fait de celle-ci une idée plus large et plus nette, ce à quoi les considérations de M. Charron sur le *per se notum sapientibus* ne concourent pas peu. Mais d'autre part, il aurait peut-être à élargir son concept de l'explicite et de l'implicite; celui qu'il expose brièvement à la page 23 me paraît trop restreint.

Et de la sorte l'auteur rejoindra ses maîtres, en particulier le R. P. Garrigou-Lagrange. Celui-ci, qui s'intéresse visiblement au problème, y est revenu plus d'une fois; et chaque fois il propose toujours la même théorie pour expliquer le développement du dogme: approfondissement et pénétration de la notion primitive donnée par la foi, et cela par voie de raisonnement explicatif. L'analogie philosophique qu'il propose est celle du passage progressif de la notion confuse d'une chose à sa définition scientifique, passage plus ou moins laborieux, plus ou moins discursif, mais restant toujours dans

[1] *De Ver.*, q. X, a. 12.

la même ligne d'intelligibilité, celle de la définition. N'est-ce pas exactement ce que fait le sage, quand, scrutant la *ratio subjecti*, il en arrive à la perception de tout ce qui est *de ratione subjecti?*

Jacques GERVAIS, o. m. i.

* * *

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Neuvième session (5 et 6 octobre 1938). Québec, *L'Action catholique*, 1941. In-8, 222 pages.

Si certains écrits vieillissent très vite, d'autres jouissent d'une verdeur presque immarcescible. Le recueil de la neuvième session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin a pu attendre trois ans le jour de sa publication, sans que ses travaux aient rien perdu de leur fraîcheur. Voilà l'avantage de bâtir sur les vérités éternelles.

Comme d'habitude, le président de l'Académie, le maintenant regretté Mgr Louis-Adolphe Pâquet, prononce l'allocution d'ouverture; il y définit l'esprit catholique et ses multiples manifestations dans l'activité de la société.

La première étude, du R. P. Hydulphe Mathiot, Assomptioniste, veut montrer les progrès que la théologie doit à saint Athanase, le défenseur de Nicée. Il a concouru à l'avancement de la théologie en faisant adopter des formules mieux définies pour exprimer le mystère de la Sainte Trinité, en développant de façon nouvelle la preuve scripturaire sur laquelle le dogme s'appuie, en donnant, une nouvelle ampleur à l'explication théologique. Ces assertions sont prouvées dans leur stricte teneur; en toute rigueur on n'a pas à demander davantage. Mais l'étude serait plus exacte si elle montrait surtout les progrès dogmatiques dus à la pensée théologique de saint Athanase. On aimerait à y voir étudier dans ce cas concret les lois du développement du dogme. Du reste beaucoup d'éléments de solution sont déjà contenus dans l'étude présente.

La suivante, due à M. Hermas Bastien, nous entretient du mystère de la connaissance. L'auteur a compris la vraie nature du sens du mystère; il faut s'en faire une idée juste. N'est pas mystérieux un problème, c'est-à-dire une question dont la solution est encore pendante. N'est pas mystère un point de doctrine dont les données logiques sont embrouillées: un jeune étudiant en philosophie qui n'arrive pas à ordonner ses concepts sur la distinction entre l'essence et l'existence, n'a pas le droit de se rejeter sur le sens du mystère pour justifier son embarras. Le sens du mystère n'est pas l'embarras de l'intelligence. C'est, au contraire, le sommet d'une simplification ordonnée, claire et logique; position au-dessus des disputes, position de la sagesse plus contemplative que raisonnante. C'est le sens des profondeurs insondables des principes et des réalités: c'est saisir et être vivement conscient que l'intelligence ne pénètre pas tout, n'embrasse pas tout.

M. Bastien montre le thomisme en garde contre la fausse clarté que produit l'esprit géométrique: celui-ci, cantonné dans un ordre de choses, se satisfait de classifications superficielles et réduit tout à la mesure du domaine qu'il s'est choisi. Le thomisme est esprit de sagesse, regardant de haut, embrassant l'ordre universel, mais percevant avec finesse les différences d'ordres. L'auteur a raison de voir dans cette aptitude à passer d'un ordre à un autre, tout en respectant les particularités de chacun, une des caractéristiques du thomisme imbu de l'analogie de l'être. Mais c'est là que se fait sentir le plus ce sens du mystère, ce sens de l'infini, des distances immenses qui séparent un ordre d'un autre sans toutefois l'isoler. Voilà l'esprit dans lequel M. Bastien a écrit son étude. On est heureux de trouver le thomisme si intensément pensé chez nous.

Est-ce le hasard — il est heureux en tous cas — qui a réuni dans le même recueil deux études sur la nature intime, l'un du Corps mystique, l'autre de la société politique?

Le R. P. Henri Matte, O. M. I., est l'auteur de la première. Excellente synthèse où tous les passages de saint Thomas se rapportant à cette question ont été glanés, puis solidement intégrés. D'abord justification de l'analogie paulinienne du corps du Christ pour marquer la relation des chrétiens au Christ; puis explication de la nature de l'influx vital du Christ-Chef sur ses membres — où est particulièrement illustrée la causalité instrumentale du Christ; enfin de ce Corps ainsi organisé, on recherche quelle est l'âme intérieure. Thèse montante, bien bâtie, dont le terme nous amène au suprême achèvement, à l'ultime perfection déterminante du Corps mystique, à son âme. Cette âme, après saint Thomas, le R. P. Matte la montre dans le Saint-Esprit dont la présence d'inhabitation rend tout immanent et unifiant dans le Christ mystique. On reste cependant avec le désir de pousser plus avant l'exploration de ce dernier aspect.

Voilà une société d'une toute autre architecture que la société civile dont il est traité dans l'étude suivante. La similitude des termes ne doit pas donner le change. Si la société religieuse et la société politique sont toutes deux des corps animés d'un principe spirituel, il faut pourtant se rendre compte des différences dans la spirituelle intériorité de leur âme: toute la différence entre le juridique et le mystique.

L'ordre juridique, voilà, d'après le R. P. Louis Lachance, O. P., à la suite de saint Thomas, ce qui fait le fond de la société politique. Celle-ci est, en effet, constituée par l'ordre politique, ordre d'un côté spécifié par le bien commun, et d'autre part mesurant, adaptant et dirigeant l'activité humaine vers l'obtention la plus parfaite possible de ce bien commun. Or la substance propre de cet ordre, c'est d'être juridique; il est proprement, à l'ultime perfection déterminante du Corps mystique, à son âme. Cette âme, après morale et artistique, édifient le corps d'une nation en un être politique vigoureux, adapté et beau.

Belle pièce de philosophie politique et juridique, la spécialité de l'auteur. On remarquera, en particulier, l'art conscient et sûr de manier l'analogie, l'élégance du développement où la pensée s'enchaîne et se déroule sans heurt ni retour, l'affleurement continuel des applications concrètes qui tiennent à la trame même de son exposition.

Un dernier travail, présenté par M. Charles Gautier, indique quelques-unes des règles qui doivent guider la prudence des bâtisseurs de la société: *Les devoirs des gouvernements en face des menées antisociales*. Menées de l'athéisme dans le communisme révolutionnaire et dans le racisme; menées contre la conception chrétienne de la famille; exploitation abusive du travail par le capitalisme. Il y a là un vigoureux plaidoyer fait de bon sens, tissu de la doctrine de l'Église et d'un bon fond de philosophie sociale, attentif à l'expérience, et d'une application actuelle.

Ce recueil de travaux, comme les précédents, nous paraît très utile, moins pour l'originalité de la pensée que pour sa solidité. Cette série des publications de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin est, croyons-nous, une mine idéale pour ceux qui, sans se consacrer par devoir d'état à la spéculation théologique ou philosophique, veulent néanmoins maintenir vifs leurs contacts avec un thomisme authentique, sain et clair, pour y puiser certitudes et directives. C'est ainsi que l'Académie contribue à diffuser cet esprit catholique que Mgr Pâquet définissait au début.

Jacques GERVAIS, o. m. i.

* * *

P. AGATHANGELO A LANGASCO, O. M. Cap. — *De Institutione Clericorum in Disciplinis inferioribus* (*Legislatio canonica*). Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1936. In-8, 292 paginæ.

Cette thèse de doctorat, présentée à l'Université Pontificale Grégorienne, constitue un commentaire spécial des canons se rapportant à la formation des clercs dans les disci-

plines inférieures, c'est-à-dire jusqu'à la philosophie exclusivement. En effet, le code, légiférant sur les séminaires (can. 1354, § 2), distingue les petits séminaires pour l'enseignement des lettres et les grands séminaires pour les étudiants en philosophie et en théologie.

Dans une partie préliminaire l'A. aborde toutes les questions fondamentales se rapportant plus ou moins immédiatement à son sujet. Ainsi il énumère les sources du droit ecclésiastique, rappelle le droit propre de l'Église de légiférer en matière d'éducation, et les principes ecclésiastiques de pédagogie appliqués aux diverses méthodes d'enseignement. Une brève synthèse historique des études des lettres dans l'Église jusqu'au concile de Trente et quelques notes historiques sur la législation scolaire civile complètent cette introduction.

La première partie de l'ouvrage nous trace, à l'aide de documents exclusivement juridiques, l'évolution du droit ecclésiastique jusqu'à sa codification. Le premier chapitre traite des écoles préparatoires dont l'origine remonte aux écoles monastiques, cathédrales et presbytérales qui n'étaient pas exclusivement cléricales, mais destinées aux laïques et aux clercs. Le concile de Trente respecta cet état de choses, mais ajouta l'organisation d'écoles préparatoires exclusivement cléricales. Et voilà la notion de séminaires mineurs. A l'aide de documents législatifs particuliers ou généraux, l'A. démontre que le concile n'a pas complètement innové, puisque nous pouvons facilement reconnaître les principaux traits des petits séminaires dans ces diverses pièces législatives. Les écoles internes des religieux étaient au début plus ou moins distinctes des maisons religieuses ordinaires, mais peu à peu elles s'organisèrent en véritables maisons d'études. Cette partie se termine par l'historique de la *ratio studiorum* dans les divers documents juridiques jusqu'au code actuel.

L'exposition du droit en vigueur fait l'objet de la seconde partie. Dans un commentaire que nous aurions préféré plus littéral, l'A. explique le can. 1353 se rapportant aux écoles préparatoires, le can. 1354 relatif aux petits séminaires proprement dits et le can. 1357 se référant aux écoles internes des religieux. Cette partie est complétée par une étude sur la *ratio studiorum* ou le programme des études inférieures ecclésiastiques. Cette organisation des études doit dépendre exclusivement de l'évêque et doit être orientée d'une façon toute spéciale vers la formation cléricale. Dans les maisons religieuses, les supérieurs religieux sont compétents sous la vigilance des Ordinaires pour l'organisation de ces programmes d'études.

La dernière partie de l'ouvrage est très brève, mais agite quelques questions de droit comparé très intéressantes: les relations entre le droit scolaire civil et ecclésiastique; une comparaison entre les écoles laïques et ecclésiastiques appuyée par des tableaux comparatifs tirés de publications officielles.

En somme, voilà un commentaire des plus opportun. En effet, c'est le premier à notre connaissance qui soit aussi spécialisé et aussi élaboré sur la question de la formation des clercs dans les sciences inférieures. Alors que l'Église réclame une formation solide et scientifique pour son clergé, il est évident qu'il faut organiser en conséquence les écoles fondamentales ou préparatoires à cette formation supérieure ecclésiastique. A ceux qui s'occupent de formation cléricale ou d'enseignement du droit canonique nous recommandons cette étude, qui fournit les meilleures garanties scientifiques: une abondante bibliographie, de nombreuses citations et un index très utile.

René LATRÉMOUILLE, o. m. i.

* * *

The Philosophy of Alfred North Whitehead. The Library of Living Philosophers, vol. III. Edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston and Chicago, Northwestern University, 1941. In-8, XX-745 pages.

The Library of Living Philosophers présente son troisième volume. L'idéal que se propose Paul Arthur Schilpp dans cette collection est trop beau pour que son œuvre progresse sans se heurter à des difficultés. La préface de la *Philosophie d'Alfred North Whitehead* laisse voir clairement que les contrariétés n'ont pas été épargnées à l'éditeur.

De grands philosophes se sont éteints avant d'avoir pu apporter leur collaboration à une collection dont ils appréciaient hautement l'inspiration. Une atmosphère de mystère planera désormais sur leur philosophie comme c'est le cas pour les philosophes des siècles passés. Et nous restons impuissants à éviter la multitude des interprétations diverses attribuées aux écrits des maîtres de la pensée contemporaine.

Chaque nouveau volume édité par Schilpp se recommande donc à l'attention des penseurs, même s'il ne met pas en pleine clarté la doctrine d'un philosophe. On aurait souhaité dans la *Philosophie de Whitehead* une interprétation authentique et intégrale du système. La chose n'étant plus possible, il a fallu combler cette lacune par les deux dernières grandes conférences de l'auteur. A son avis, elles contiennent l'expression définitive de sa conception, et la réponse aux inquisiteurs et aux critiques.

Nous avons la synthèse de sa doctrine. Reste à déterminer l'évolution de sa pensée, à en indiquer les détails de structure. L'étude de ces questions fait l'objet principal de la *Philosophie de Whitehead.* Elle débute par une autobiographie inédite, chapitre d'un appoint appréciable pour la connaissance des occasions qui ont influencé les diverses préoccupations de l'auteur. Et Dieu sait le rôle qu'il attribue aux circonstances et au milieu où a vécu un philosophe!

La métaphysique dans son élément descriptif est comparée à la relation d'un voyageur (p. 390). Le présent volume devient un guide indispensable à quiconque veut profiter pleinement des nombreuses expériences faites par Whitehead. Il aidera tout vrai chercheur à saisir la cohérence plus ou moins parfaite entre les parties du système.

A notre époque, personne autant que lui ne s'est replié sur la technique de la connaissance scientifique. A tel point, que l'on n'a pas craint de l'appeler le Descartes moderne (p. 25). C'est une idéologie qu'il faut comprendre si l'on veut s'initier aux philosophies qui évoluent en marge de la scolastique.

Certes, l'intuition initiale est la même pour tous les philosophes; mais les modernes restreignent leur champ d'investigations à un angle de vision bien en deçà de l'idéal aristotélicien. Aussi dépassent-ils les limites de leur compétence toutes les fois qu'ils s'aventurent à traiter dans un monde d'idées panphysique les objets de l'ordre métaphysique (p. 657). Car, ne l'oublions pas, leur philosophie n'est une science ni à leur point de vue (p. 681) ni au nôtre. La science est fondée sur l'expérience. La connaissance première des choses nous venant par abstraction, à cause des limites de nos facultés, est nécessairement empreinte de subjectivisme (p. 291). A la philosophie de corriger cet excès en introduisant des « schèmes généraux » qui restituent à la notion abstraite sa réalité intégrale dans l'ordre des faits (p. 357).

La *philosophia perennis* a gardé dans son vocabulaire technique quelques signes d'une influence originelle de la mathématique classique. Les systèmes comme celui de Whitehead portent, eux, l'empreinte de la mathématique transcendantale, spécialement de la logistique. Ce serait une naïveté (p. 643) d'évaluer sa doctrine à la mesure des principes premiers évidents en soi. Cette manière de voir est passée de mode. On l'a dépassée. C'est un fait historique que l'on ne peut nier. D'ailleurs, le reportage du philo-

sophe mis au rang de voyageur en tournée d'exploration n'est pas matière à discussion, *for what a man sees he sees* (p. 490).

Accordons à Whitehead quelques postulats et laissons-nous diriger à travers le dédale des implications qu'il en a systématiquement tirées: c'est la seule manière de prendre un plein contact avec sa pensée. Personne n'a le droit d'imposer aux autres des objets de connaissance à scruter. Lorsqu'un mot, comme « philosophie », sert d'étiquette à une variété de domaines plus ou moins hétérogènes, on serait mal venu d'entrer en campagne pour revendiquer l'acception unique du terme en faveur de l'un plutôt que de l'autre. C'est dans sa perspective propre que Whitehead est philosophe. Ce dont on ne pourra le blâmer.

Mais il est permis au lecteur de douter de la cohérence interne du système et de le mettre à l'épreuve. Ici l'auteur devra avouer que l'axiomatique des *Principia Mathematica* se prête mieux à une synthèse des mathématiques qu'à l'élaboration d'une philosophie. Schilpp s'objecte avec raison à admettre les implications proposées entre la mathématique et le bon, entre l'éthique et l'esthétique (p. 614 sq.). Et nous voudrions attribuer à l'incohérence le dieu de la religion de Whitehead *A happy God would be horrible* (p. 498). A quel titre peut-on, sans avoir la moindre expérience de Dieu, le qualifier de si indigne façon?

Le présent volume jouit d'une valeur incontestable de l'avis du philosophe lui-même, qui, s'il en avait la force céderait au désir de récrire ses premiers ouvrages afin de mieux exprimer sa pensée (p. 664) ; car au début elle n'avait pas atteint le point de netteté dont elle brille aujourd'hui.

En somme, c'est fort comme système, et l'on ne peut qu'admirer la belle synthèse dont un esprit humain s'est montré capable. Mais les quelques lacunes qui s'y rencontrent rappellent que pour se garantir totalement de l'incohérence, la philosophie devrait se préoccuper de faire des principes de la réalité ses principes premiers.

Gérard CLOUTIER, o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La personnalité internationale du Saint-Siège

THÉORIES JURIDIQUES

La question de la souveraineté du Saint-Siège et de ses rapports avec les États est un fait universel. L'histoire diplomatique et religieuse des vingt derniers siècles en font foi.

C'est aussi un droit. Moins connu et plus complexe, le point de vue juridique présente encore de multiples intérêts. Il s'agit de déterminer sur quelle précision de droit l'Église revendique le caractère international. Est-ce simple courtoisie de la part des États? Est-ce une exception juridique, faisant du Saint-Siège une véritable personne, mais exceptionnelle? Enfin, ne serait-elle pas plutôt un sujet normal direct de cet ordre?

Pour éviter toute confusion dans la réponse à donner, expliquons tout d'abord le sens des mots Église, État et droit international.

Dans l'Église, il importe de bien distinguer ici quatre entités. L'Église elle-même comme organisation unitaire, le pape, le Saint-Siège, l'État de l'Église. Cette distinction qui est pourtant très claire dans le droit canon, n'a pas toujours été faite et ne se fait pas toujours, même actuellement, dans la littérature du droit des gens. En outre, on a longtemps négligé de séparer la conception de la personnalité de l'Église de celle de l'État de l'Église, et on n'a vu dans le pape un sujet du droit international que parce qu'il était à la tête d'un État. La perte des États romains en 1870 a eu le bon effet d'établir la possibilité d'une distinction.

L'Église catholique romaine, fondée par Jésus-Christ, est selon la doctrine des Pères et des docteurs, la société des chrétiens pour les conduire à la vie éternelle. Elle est une vraie société, juridiquement parfaite,

indépendante et distincte de la société civile ou État [1]. Le pape de Rome, successeur de Pierre, est le chef premier de ce grand corps [2]. Il n'est pas seul dans l'administration de l'Église, il peut s'entourer d'organismes par lesquels il exercera son autorité: le Saint-Siège. Il comprend, d'après le droit canonique [3], non seulement le souverain pontife, mais le collège des cardinaux, les congrégations romaines, les tribunaux et les offices. Enfin, relié très étroitement à l'Église, au pape et au Saint-Siège, il y a l'État de l'Église. Celui-ci est nécessaire, dans l'ordre actuel de la Providence, au libre exercice de la juridiction spirituelle de la papauté dans le monde.

L'Église et l'État de l'Église sont des sociétés souveraines; le pape et le Saint-Siège sont les organes gouvernementaux communs aux deux sociétés. Ce dernier plus spécialement est comme la synthèse, le résumé, le cœur de toute organisation catholique. C'est par lui que l'Église plus immédiatement est gouvernée; par lui aussi qu'elle est représentée dans les relations internationales. Voilà pourquoi dans notre travail, le mot Saint-Siège est employé, tantôt comme synonyme de l'Église, tantôt comme synonyme de l'État de l'Église ou du pape.

Par État, il faut entendre la société séculière c'est-à-dire un groupement d'hommes qui mettent en commun leurs forces individuelles sous une autorité unique et suprême en vue d'atteindre le bien commun temporel. Bien que suprême et ne pouvant commander aux autres personnes, ses égaux, il peut entrer en relation avec eux pour poursuivre sa fin et ceux-ci ont le devoir de collaborer avec lui. D'où naissent les relations internationales.

Mais, ce qui a amené la confusion parmi les auteurs sur la doctrine de la personnalité internationale et la détermination des membres soumis à ce droit, c'est, ce semble, la définition même du droit des gens. A l'heure actuelle, telle qu'elle apparaît dans les textes, la doctrine dominante veut que les normes du droit international n'existent qu'entre les États. Pour M. Fauchille, « *le droit international public* ou *droit des gens* est l'ensemble des règles qui déterminent les droits et les devoirs respectifs des *États* dans leurs mutuelles relations [4] ». L'Église n'étant pas une orga-

[1] C. I. C., can. 1322, § 2; can. 100, § 1.
[2] C. I. C., can. 218, § 1.
[3] C. I. C., can. 7.
[4] FAUCHILLE, *Traité de droit international public*, 1922, p. 4.

nisation politique n'entre pas dans la définition comme membre de la grande société humaine.

D'autres auteurs, les positivistes, constatant que les règles valent pour les États et certaines unités, comme le Saint-Siège, la Société des Nations, les nations, voire l'individu, donnent une définition plus large du droit international. Ainsi M. Strupp le définit-il « l'ensemble des règles juridiques ayant pour objet les droits et devoirs des États ou des autres sujets du droit des gens [5] ». M. Politis ira peut-être encore plus loin. Pour lui, « le droit international ne saurait être autre chose que l'ensemble des règles régissant les rapports des hommes appartenant à divers groupements nationaux [6] ».

Si la doctrine de la personnalité internationale semble certaine en ce qui regarde l'État, elle sera pleine d'incertitude en ce qui concerne les autres sujets admis au moins de fait comme membres de la communauté des nations. Trois écoles naquirent de ces conceptions différentes. Les uns n'accordèrent le caractère international qu'aux États seuls soutenant que la personnalité de l'Église ne s'imposait pas à eux, qu'elle était purement honorifique et de pure courtoisie. D'autres reconnurent que le Saint-Siège rentrait forcément dans le cadre de ce droit, mais ils ajoutaient qu'il fallait voir en lui une création artificielle des États. Il y a enfin ceux qui considèrent la papauté s'imposant aux États comme un sujet normal, direct de l'ordre international.

Cette dernière tendance de pensée, la plus représentative et la plus traditionnelle du droit des gens est aussi la seule admissible au point de vue de la doctrine catholique.

I. — Théorie de la personnalité honorifique.

Tant que subsistèrent les États de l'Église, la conception humanitaire du droit des gens pouvait s'appliquer au Saint-Siège en raison de sa puissance séculière sinon en vertu de sa puissance spirituelle. Ainsi, aucune difficulté sérieuse. Il n'en fut pas de même entre 1870 et 1929, où la papauté n'avait plus de souveraineté territoriale. Devant le fait de la persistance du pape dans l'ordre international, les publicistes, conséquents

[5] STRUPP, *Eléments du droit international public*, p. 6.
[6] POLITIS, *Les nouvelles tendances du droit international*, p. 76.

avec leur doctrine de la souveraineté étatique exclusive, ne purent permettre le maintien de la situation internationale du pontife romain car il n'avait plus de juridiction territoriale.

La notion de souveraineté d'après eux, ne peut pas s'appliquer à l'Église. Le droit international public ne règle pas les rapports de l'Église romaine avec les divers États, c'est, au contraire, la législation interne de chaque État qui se doit de traiter l'Église comme une corporation soumise à sa législation. Cette opinion est soutenue par un grand nombre d'auteurs [7].

Ainsi Bluntschli affirme que « les Églises chrétiennes ne sont pas des personnes internationales dans le sens indiqué plus haut, car elles ne sont pas les représentants ni les garants du droit international ». Il ajoute immédiatement, ne pouvant nier le fait de l'Église, que la papauté doit être mise dans l'ordre international sur un pied analogue à celui des États: « Elles [les Églises chrétiennes] sont des personnes analogues aux états, et peuvent avoir avec ces derniers des rapports qui ont plus ou moins de ressemblance avec les relations des états entre eux [8]. » En note il ajoutait la raison qui lui dictait cette attitude: « Le droit international actuel repose, non sur l'autorité de la religion ou de l'église, mais sur une autorité politico-sociale, celle de l'humanité et des états. On reconnaît cependant une autorité aux églises, et on considère les traités passés entre ces dernières et l'état à peu près comme des traités entre état et état [9]. »

Le pape, depuis la sécularisation des États de l'Église, n'étant plus chef d'un État, ne peut pas être tenu comme personne souveraine dans le sens propre.

Carnazzi-Amari, un autre auteur de droit international, avait développé la même idée: « Si l'État, dit-il, devait, pour accomplir sa mission, traiter avec l'Église, il serait tenu d'une obligation semblable à

[7] BLUNTSCHLI, *Le droit international codifié* (trad. Lardy), Paris, 1895, p. 68, art. 26; HEFFTER-GEFFCKEN, *Le droit international de l'Europe*, 1883, p. 96, § 40, note 1; PRADIER-FODÉRÉ, *Traité de droit international public*, Paris, 1885, nos 81, 1028, 1259; F. DE MARTENS, *Traité de droit international*, Paris, 1896, t. II, ch. I, p. 426; CARNAZZA-AMARI, *Traité de droit international public en temps de paix*, Paris, 1882, t. II, p. 508 et suiv.; NYS, *Droit international*, t. II, p. 349-376; Jérôme INTERNOSCIA, *Nouveau code de droit international*, New-York, 1910, art. 15 et 19; PIÉDELIÈVRE, *Droit international public*, 1895, vol. II, p. 548-576; DESPAGNET, *Cours de droit international public*, 1910, no 158.

[8] BLUNTSCHLI, *Le droit international codifié*, art. 26.

[9] BLUNTSCHLI, *ouv. cit.*, art. 26, note.

l'égard des particuliers et de toutes les associations civiles. Pour nous, l'Église est une société très vaste, inspirant la dévotion, le respect, l'amour et la foi, mais non un pouvoir souverain s'occupant de questions de droit public exclusivement réservées à l'État. Elle est toujours une société privée soumise à la protection de l'État, auquel elle n'est ni subordonnée, ni supérieure; d'autre part, l'État n'est ni soumis à l'Église, ni placé au-dessus d'elle, en raison de sa fin différente [10]. » A la page suivante, il appliquait aux concordats la logique de sa conception: « Ce que nous venons de dire démontre que les concordats ont fait leur temps et qu'ils n'ont plus de raison d'être aujourd'hui [11]. »

Henry Geffcken, annotateur du manuel très répandu au siècle dernier d'Auguste-Guillaume Heffter, apposa la note suivante contre l'opinion de son maître qui soutenait que les personnes du droit international peuvent être d'autres entités que les États: « Cette classification est certainement contestable; les États seuls sont les sujets immédiats du droit international. Ni les souverains qui ne sont que les représentants des États, ni les agents diplomatiques, qui sont les fonctionnaires des rapports internationaux, encore moins les régnicoles des États, ne peuvent être qualifiés de membres de l'Association internationale [12]. »

Nous pourrions encore ajouter bien d'autres noms à cette liste représentative. Ainsi donc en ce qui regarde le Saint-Siège, au moins depuis 1870, sa personnalité ne s'impose plus aux États; sa personnalité est *purement honorifique* et rentre dans ce domaine de la *courtoisie internationale* (*comitas gentium*) que l'on oppose traditionnellement au droit international.

M. Fauchille nous indique bien ce qu'est cette courtoisie internationale. Elle serait « l'ensemble des relations que les États entretiennent entre eux *par simple convenance et qui ne sont pas juridiquement obligatoires* [13]. » Le droit international, au contraire, soumet ses sujets à des règles obligatoires dans leurs rapports mutuels. Il « est déterminé par un *accord de volontés*, tacite (coutume) ou exprès (traité, décision d'un tribunal arbitral), entre deux ou plusieurs États; celui de la *comitas* résulte

[10] CARNAZZA-AMARI, *ouv. cit.*, t. II, p. 508.
[11] CARNAZZA-AMARI, *ouv. cit.*, t. II, p. 509.
[12] HEFFTER-GEFFCKEN, *ouv. cit.*, p. 96, § 40, note 1.
[13] FAUCHILLE, *ouv. cit.*, t. I, p. 24.

de la *volonté unilatérale* de l'État qui accomplit un acte de courtoisie. L'étendue et la portée du premier sont donc fixées d'un commun accord et d'une manière précise; il en est autrement pour la courtoisie: l'État qui fait un acte de courtoisie est libre d'attribuer à cet acte l'étendue et la portée qu'il veut, il est seul juge de l'importance à lui donner [14]. »

S'inspirant de Bompard [15] et de Despagnet [16], M. Jarrige résume en ces termes cette opinion: « Bien loin de s'imposer à eux, la personnalité du Saint-Siège ne dépendrait donc que des États. [Les] Règles sur la représentation diplomatique ou sur les concordats seraient des règles purement unilatérales, des règles de pur droit interne et constitutionnel. Bien loin de reconnaître aux nonces le caractère de « vicaires » du pape les États ont légitimement le droit de se refuser à les considérer comme agents diplomatiques et même de se faire représenter au Vatican. Quant aux concordats, nous avons déjà vu que la théorie *légale* ou étatique n'y voit point des traités (même *sui generis*) c'est-à-dire des actes également obligatoires, mais seulement de simples concessions de l'État dans des matières de sa compétence. D'une façon plus générale, alors qu'en ce qui concerne les États, tout manquement aux obligations que le droit international impose à leur égard (refus d'exécution d'un traité, rupture injustifiée des relations, etc.) froisse les autres puissances qui se trouvent par là même atteintes et menacées, en ce qui concerne le Saint-Siège, la conduite des États, quelque critiquable qu'elle soit du point de vue moral ou politique, est chose purement intérieure, indifférente aux autres États [17]. »

Que faut-il penser de cette attitude? Elle nous apparaît exagérée, contraire aux faits, et aux notions classiques de souveraineté et de personnalité internationale.

Il est très facile d'opposer la courtoisie au droit, et d'affirmer que le Saint-Siège ne relève pas de celui-ci, mais de celui-là, cela n'explique pas la réalité qui apparaît bien différente. L'histoire nous enseigne que « les relations entre le Saint-Siège et les États existent depuis seize siècles, elles ont même devancé et de beaucoup l'établissement des relations régulières

[14] FAUCHILLE, *ouv. cit.*, t. I, p. 25.
[15] BOMPARD, *La papauté en droit international*, p. 59.
[16] DESPAGNET, *ouv. cit.*, p. 150.
[17] JARRIGE, *La condition internationale du Saint-Siège*, p. 278.

entre les États proprement dits; un droit des gens intégral ne peut donc pas les ignorer [18] ».

L'on oublie encore l'organisation de l'Église, son origine divine, sa mission dans le monde avec son caractère d'universalité. Qu'on le veuille ou non, l'Église est une société souveraine de fait, possédant le caractère international.

Enfin, cette théorie explique mal l'activité du Saint-Siège par la représentation diplomatique des nonces.

La primauté d'honneur des représentants du pape reste inexplicable par le recours à une personnalité uniquement étatique, car, on le sait, le souverain pontife n'a toujours eu qu'un État restreint et de peu d'importance en comparaison des autres puissances. Au traité de 1815, ce que l'on a voulu reconnaître, c'est la qualité juridique propre à la souveraineté spirituelle. De même, dans ce système, lors de la disparition de l'État pontifical, la permanence des relations internationales reste sans explication véritable, car « d'une façon générale il faut reconnaître que les relations diplomatiques du Saint-Siège sont de véritables relations de droit international. Certes, a-t-on dit, la situation des envoyés du pape dans les États où ils sont accrédités est régie par le droit public *interne* de ces États et c'est de ceux-ci que dépend leur assimilation aux agents diplomatiques. Pure question de mot, car si les États étaient libres qu'est-ce qui les empêcherait de recevoir ces envoyés sans leur reconnaître ce statut privilégié? La théorie de la personnalité de courtoisie peut bien expliquer que les relations aient lieu par l'intermédiaire d'envoyés entre le pape et les puissances; elle n'explique nullement pourquoi ces agents jouissent du caractère diplomatique. Or, continue Jarrige en citant un autre auteur « . . . c'est là le nœud de la question, . . . il n'importe guère que *matériellement* les envoyés de la papauté ne soient pas de véritables agents diplomatiques si formellement tous les privilèges et immunités diplomatiques leur sont reconnus; et, en fait, ils le leur sont toujours ». D'ailleurs « . . . le problème est toujours envisagé du côté du droit de légation *actif* du pape; régulièrement l'autre aspect, celui du droit de légation passif, est laissé dans l'ombre. Il n'est pas douteux cependant que les agents envoyés vers le pape par les puissances ne soient de véritables

[18] LE FUR, *L'Eglise et le droit des gens*, p. 157, 158.

agents diplomatiques. » Sur tous ces points donc, « éclate manifestement de la part de l'État la volonté de considérer le pape à l'égal des autres gouvernements [19]. »

Toutefois, malgré les tendances des auteurs à ne plus trouver de place pour le Siège apostolique dans le droit des gens, ils ne pouvaient aller jusqu'à nier que l'Église dût y avoir une certaine place, au moins eu égard à sa prépondérance morale et religieuse. Aussi, une autre école voulut-elle lui donner une place, non pas normale, mais exceptionnelle.

II. — Théorie de la personnalité-exception juridique.

Les juristes, avec la théorie de la personnalité honorifique, se trouvaient en face d'une contradiction. D'une part, le fait de l'Église catholique possédant le caractère d'institution internationale, d'autre part, la souveraineté exclusive de l'État. Il est toujours difficile de vouloir nier sans pouvoir expliquer d'une façon satisfaisante. On n'était pas sans pressentir que le pouvoir spirituel du pape devrait être désormais le fondement possible de ses prérogatives. Chez Rivier, par exemple, après avoir nié que le Saint-Siège fût une « personne véritable du droit des gens », ne retrouvait-on pas immédiatement ce correctif: « Le pape est souverain pontife, chef spirituel de la chrétienté catholique romaine, c'est-à-dire des deux cinquièmes environ de la chrétienté. Il occupe une situation personnelle tellement élevée, sa puissance est si grande et si effective, qu'on ne saurait le concevoir subordonné à un État [20]. »

N'allant pas jusqu'à dégager le vrai fondement de la personnalité de l'Église, sa souveraineté spirituelle, certains auteurs, sans abandonner la notion étatique de souveraineté, vont s'efforcer de la justifier en lui attribuant une place exceptionnelle. D'où l'idée se répand chez plusieurs écrivains modernes qu'une subjectivité *normale* ou *pleine* s'oppose à une subjectivité *anormale, exceptionnelle, apparente* ou *artificielle.*

Avant de donner la parole aux auteurs, il est bon de rappeler que bien que les uns et les autres se rapprochent plus ou moins de la même opinion: l'État est le seul sujet normal du droit des gens, aucun d'eux

[19] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 291. Les textes rapportés sont de M. GIDEL, dans la *Revue générale de droit international public* (R.G.D.I.P.), t. 18 (1911), p. 614.
[20] RIVIER, *Principe du droit des gens*, Paris, 1896, t. I, l. II, § 8, p. 120.

ne veut en convenir ouvertement et chacun s'emploie la plupart du temps à tenter de refuter l'adversaire dont il vient adopter lui-même la doctrine.

Voici comment M. Gilbert Gidel [21] distingue « deux catégories de personnes internationales, c'est-à-dire d'entités auxquelles s'appliquent les règles du droit international: 1° les personnes normales, qui sont les États: elles doivent à leurs qualités propres d'être régies par les règles du droit international; par cela même qu'une entité comporte réunis les trois éléments en lesquels s'analyse le concept d'État, c'est-à-dire une autorité, une collectivité, un territoire, elle est une personne du droit international; 2° les personnes artificielles qui sont toutes les entités qui, ne répondant pas à la définition de l'État, ne doivent d'exister qu'à une concession gracieuse des personnes normales du droit international qui, artificiellement, leur donnent une valeur internationale qu'elles n'ont pas par elles-mêmes [22] ».

Cette idée de subjectivité normale et anormale fut reprise par M. Séfériades dans son cours de 1930, à l'Académie de Droit international de la Haye [23].

Mais MM. Cavaglieri, Verdross, et Oppenheim déclarent cette opinion inadmissible, c'est-à-dire qu'il y aurait, d'une part, des personnes naturelles, normales, dans l'ordre juridique international, et d'autre part, des personnes n'ayant qu'une personnalité artificielle et conventionnelle.

« Cette distinction, dit M. Cavaglieri, n'a pas de valeur en elle-même, parce que au point de vue du droit, aucune différence de traitement ne peut exister entre bénéficiaires des règles du même système juridique; elle est cependant importante au point de vue de la sphère d'application du droit international [24]. » M. Siotto-Pintor nous fait observer à bon

[21] D'après M. Jarrige (*ouv. cit.*, p. 286), « M. Gilbert Gidel a présenté un système beaucoup plus satisfaisant qui précise les idées des auteurs antérieurs, leur donne un tour plus juridique et surtout intègre la situation du Saint-Siège dans une théorie générale de la personnalité internationale. Ici encore la situation du Saint-Siège est *exceptionnelle*, l'auteur restant dans la ligne du droit classique où la personnalité internationale est l'aspect externe d'une souveraineté toujours exclusivement étatique. Et cette situation exceptionnelle résultera encore de la volonté des Etats: *mais par contre elle ne sera plus unique:* élargir la notion de personnalité du droit des gens en la dissociant de la souveraineté, tel est en effet le fond du système de M. Gidel. »

[22] M. FAUCHILLE, dans son *Traité de droit international*, 1922, I, 1re partie, n° 154, p. 208, résume la pensée de M. Gilbert GIDEL telle qu'exposée dans *R.G.D.I.P.*, t. XVIII (1911), p. 604.

[23] Voir *Recueil des cours de l'Académie de Droit international de La Haye*, t. 34 (1930), p. 294.

[24] SIOTTO-PINTOR, *Sujets du droit international*, dans *Recueil des cours de l'Académie de Droit international de La Haye*, t. 41 (1932), p. 258.

droit que si nous comparons ce passage avec ce qu'il affirme ailleurs nous sommes surpris de constater qu'il revient à dire ce qu'il a d'abord nié: « Ainsi, il nous dit que le « le droit international est *par sa nature* un système juridique d'États », que « *la nature des règles* du droit international, la possibilité et les effets de leur application présupposent dans leurs sujets la qualité d'États », et même il affirme explicitement que « les États sont les sujets ordinaires du droit international », tandis que les autres sujets « ne trouvent pas dans la société des États le milieu naturel de leur activité et voient dans le droit international un système de règles dont la plupart leur sont inapplicables [25]. » N'y a-t-il pas plus qu'il n'en faut pour se convaincre que ce juriste admet la distinction de M. Gidel.

M. Verdross, qui repousse, tout comme M. Cavaglieri, la distinction entre sujets naturels et sujets artificiels (d'après M. Siotto-Pintor) « n'hésite pourtant pas à dire que les règles générales du droit des gens n'obligent « régulièrement » que les États, que la communauté internationale universelle, comme les communautés internationales partielles, se compose de membres de plein droit d'une part, de simples sujets d'autre part, et qu'on doit en outre distinguer les membres « réguliers », qui sont soumis au droit des gens tout entier, et les membres « irréguliers », qui ne sont obligés que pour une partie des règles. Plus loin, il dit que l'Église catholique universelle, représentée par le Saint-Siège, n'est pas un membre « normal » de la société internationale [26]. » Ainsi l'on voit que s'il refuse d'admettre cette opinion en la mettant à la porte, il la fait entrer tout simplement par la fenêtre.

M. Oppenheim [27] rejette catégoriquement la distinction entre les sujets normaux que sont les États, et les autres entités, par exemple, l'Église catholique, qui sont des sujets artificiels.

Pour lui, à part la Ligue des Nations, la qualité de personne internationale appartient exclusivement aux États souverains. Les États non souverains sont des personnes imparfaites, car ils ne sont sujets que de certaines règles du droit international. Par opposition à ces personnes réelles, il y a en outre des personnes *apparentes* de droit international, les confédérations d'États, le Saint-Siège, les Dominions britanniques. Tou-

[25] SIOTTO-PINTOR, *l. c.*, p. 258.
[26] SIOTTO-PINTOR, *l. c.*, p. 259.
[27] OPPENHEIM, *International Law, A treatise*, Londres, 1928, p. 133-134.

tes ces entités sont traitées comme si elles étaient des personnes de droit international, mais elles ne sont pas des sujets réels de ce droit. C'est par un procédé bien connu dans le domaine du droit, celui de l'assimilation c'est-à-dire une comparaison commode, une manière d'avoir des relations avec des corps politiques importants, que l'on attribue à ces organes le titre de personnalité. Nous voyons que malgré ses efforts inouis pour éviter la distinction, il ne parvient pas à nous convaincre pleinement; dans les passages que nous avons consultés, il ne nous donne aucune preuve de son affirmation qui nous autorise à appliquer les règles du droit des gens en vertu d'une assimilation, sans subjectivité réelle, quoique exceptionnelle.

Nous pourrions continuer la liste de ces auteurs qui tiennent à une personnalité exceptionnelle, par exemple, M. Mérighnac [28], M. Fauchille [29], Strupp [30]; même Rivier [31] et Pradier-Fodéré [32] pourraient se rattacher à cette opinion.

Nous essaierons de caractériser ce que comporte une telle doctrine sur la personnalité internationale du Saint-Siège.

Notons d'abord que, chez les tenants de cette personnalité-exception juridique, on retrouve une certaine incertitude de langage comme de doctrine. Chez la plupart, on nous dit que c'est la même chose d'être sujet, personne ou membre de la communauté internationale. Ensuite, on nous affirme qu'il y a des entités qui sont des personnes internationales et d'autres qui ne le sont pas ou qui le sont à peine, qu'il y a des membres normaux et des membres anormaux, réels ou apparents, illimités ou limités.

Quoi qu'il en soit, ce que veulent ajouter ces auteurs à l'opinion précédente, c'est que l'Église, indépendamment de son pouvoir temporel, possède une véritable personnalité internationale; et on lui attribue cette prérogative non pas en vertu de la courtoisie internationale, mais en vertu des règles du droit des gens. Ne pouvant voir dans le pape un chef d'État, ils n'accordent une place au Saint-Siège dans le droit des gens « qu'en vertu d'une spéciale *manifestation de volonté* des États qui acceptaient *exceptionnellement* de lui conserver, eu égard à des raisons spéciales et

[28] MÉRIGHNAC, *Traité de droit international public*, Paris, 1907, t. II, p. 121.
[29] FAUCHILLE, *ouv. cit.*, t. I, 1re partie, nº 156, p. 209-210 et nº 392, p. 750.
[30] STRUPP, *Eléments du droit international public*, p. 27.
[31] RIVIER, *ouv. cit.*, p. 120.
[32] PRADIER-FODÉRÉ, *Traité de droit international public*, nº 44.

totalement étrangères à l'idée de souveraineté étatique, sa situation antérieure [33] ».

Mais après tout comment cette volonté s'était-elle manifestée de la part des États? Il faut d'abord rejeter celle d'une volonté *expresse* ou *formelle*. On avait bien pensé de réunir un congrès international en 1870 et ainsi de donner au Saint-Siège une situation internationale reconnue par les États, mais cette réunion n'a jamais eu lieu. D'où, il faut faire appel à une volonté *tacite* manifestée au moment où les États auraient pris acte de la loi des garanties et continué effectivement les relations d'autrefois avec le pape.

Pour expliquer cette volonté, on n'avait pas recours à la constitution de l'Église, ni à son pouvoir spirituel, mais plutôt à des raisons d'opportunité politique et d'intérêts internationaux. L'Église, nous l'avons vu plus haut, doit être considérée comme la plus haute puissance morale en ce monde, dont l'influence est souverainement importante. Et c'était là la raison ultime de cette conception. Avant M. Gidel, l'imprécision la plus lamentable résultait des doctrines. M. Gidel présente un système qui précise les idées dominantes. Comme tous les autres juristes de cette tendance laïcisante, il commence par rechercher si le Saint-Siège est un État. Il répond par la négative, puisque l'État pontifical est disparu en 1870. Or, pour lui les États sont les personnes *normales* du droit des gens; il y a d'autres personnes, mais elles sont *exceptionnelles*, créées par la volonté des États souverains. Opposées en quelque sorte aux personnes naturelles, on les nommera des *personnes artificielles* [34] du droit des gens.

Si l'on pousse la logique de ce système à ses conclusions naturelles, on aboutit à peu près à la même conception que la théorie de la personnalité honorifique. C'est une création de volontés étatiques et rien autre chose. Dans l'une comme dans l'autre théorie, la personnalité du Saint-Siège ne s'impose pas aux États, elle est à leur merci. Si un État veut la nier, l'élargir, la restreindre, qui peut l'en empêcher? Et même après l'avoir admise, il peut toujours revenir sur sa décision.

Une autre conséquence de la division bipartite en personnalité normale et artificielle fut la même division en ce qui concerne la reconnais-

[33] JARRIGE, *La condition internationale du Saint-Siège*, p. 281.
[34] GIDEL, dans *R.G.D.I.P.*, t. XVIII (1911), p. 604.

sance internationale. Dans le cas d'une personne normale s'imposant à la communauté des États, l'on donnait à la reconnaissance un caractère *déclaratif*. L'acte de reconnaissance ne créait pas une entité nouvelle, mais le constatait de façon officielle. Or, dans le cas d'une personne artificielle, elle prenait un caractère *constitutif*, ce qui veut dire que les États auraient un pouvoir créateur, qu'ils donneraient à une entité une valeur qu'elle ne peut avoir par elle-même dans l'ordre international.

M. Jarrige nous montre bien la conséquence de cette conception de la reconnaissance appliquée au Saint-Siège: « Que résulte-t-il de ce caractère créateur? D'abord que contrairement à ce qui a lieu relativement aux personnes normales la reconnaissance est une concession purement gracieuse de la part de la puissance qui l'accorde, sans que l'on puisse prétendre à une violation du droit des gens si elle la refuse contrairement à d'autres. Ensuite qu'il est possible qu'une entité politique appartenant originairement à l'une quelconque de ces catégories passe par la suite dans l'autre: ainsi en fut-il de l' « État du Congo », à ses débuts personnalité artificielle (au temps de l'Association internationale africaine) et devenu par la suite — lorsqu'il fut et tant qu'il fut un État, même fictif — personne normale du droit des gens; *ainsi en fut-il plus spécialement de la papauté.*

« Pour M. Gidel celle-ci garde en effet une place dans le droit international, mais elle n'est plus qu'une personne artificielle. Depuis 1870, l'État pontifical ayant disparu, le Saint-Siège n'a plus de valeur internationale propre, il n'est plus une *personne normale:* sa valeur internationale ne peut résulter que de la volonté des États.

« Par suite, sa reconnaissance par ceux-ci est *constitutive* et non simplement *déclarative*. Par suite, aussi et surtout, sa capacité internationale est — comme celle de toute personne artificielle — non pas *une* et toujours semblable à elle-même à l'égard des États même en rapports avec le Pape —: elle sera essentiellement relative, chaque État étant, au moins en théorie, le seul juge de l'étendue de la concession, que constitue sa reconnaissance. L'attitude prise par une puissance vis-à-vis du Saint-Siège ne préjuge aucunement de l'attitude des autres; cette même attitude sur un point spécial ne préjuge pas davantage de son attitude sur d'autres

points; capable à certains points de vue, le Saint-Siège pourra être considéré comme incapable à d'autres [35]. »

Cette distinction entre sujet normal et sujet artificiel peut se faire, en un certain sens, à raison qu'on attribue à toute société souveraine, le caractère de personnalité normale alors que l'on réserve le nom de personnalité artificielle pour les autres groupes qui prennent naissance par la volonté des membres de la communauté internationale, en sorte que lorsque l'on attribue aux États seuls une personnalité normale, l'on oublie ou l'on méconnaît la nature d'une autre société tout aussi souveraine, l'Église catholique romaine. « Le Saint-Siège, s'écrie M. Le Fur, une création artificielle résultant de la volonté concordante des États, alors qu'il est bien antérieur à tous les États existants et que c'est lui, qui, au moyen âge, a organisé la première ébauche d'une Société des Nations! La contradiction avec les faits est trop flagrante pour n'être pas rejetée [36]. »

Contraire à l'histoire, cette théorie l'est encore au point de vue de l'étude de la nature juridique du Saint-Siège, qui doit être un pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, sans subir aucune infériorité. Au contraire, il lui est supérieur par son objet et par sa fin. Or, la doctrine de l'exception juridique ne peut rendre compte que d'une entité inférieure à l'État, créée par lui, et sous sa dépendance. En définitive, elle ne diffère pas essentiellement de la conception précédente, c'est-à-dire honorifique, puisqu'elle demeure une création des volontés souveraines des États.

Aussi, les juristes soucieux de la réalité ont-ils toujours estimé que les explications ci-dessus sont impuissantes à expliquer la situation de l'Église, et ils ont vu, avant comme après 1870, que deux grandes sociétés, l'Église et l'État, n'ont pas de maître qui leur impose sa volonté, elles sont égales, souveraines, elles sont membres de l'ordre juridique international.

III. — Théories de la personnalité normale naturelle.

Ceux qui considèrent la personnalité du Saint-Siège comme nécessaire, s'imposant aux États, et non plus sortie de leur volonté, n'ont plus à tenir compte du traité du Latran ou de la création de la Cité du Vati-

[35] Jarrige, *ouv. cit.*, pp. 288-289.
[36] Le Fur. *L'Eglise et le droit des gens*, p. 158.

can pour gratifier le pape de ces prérogatives. Les accords du Latran n'ont pas modifié substantiellement la situation de celui-ci à l'égard des puissances au point de vue de sa personnalité. En commentant le traité et le concordat du Latran, M. Le Fur disait: « . . . S'il y a aujourd'hui un motif de plus de reconnaître la personnalité internationale du Saint-Siège, ce n'est certes pas du traité du Latran que date cette personnalité; elle lui est bien antérieure [37] . . . »

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler que ceux qui affirmaient que seul l'État possède la personnalité internationale partaient d'un raisonnement bien simple. Le droit international étant un système de normes qui ne règlent que les rapports des États entre eux, il suit de là que les États sont les seuls sujets de ces normes, que ces règles sont inapplicables aux autres entités.

Pendant longtemps on a cru que cela était vrai. La réalité paraissait témoigner en faveur de ces doctrines, puisque avant 1870, alors que l'État de l'Église subsistait, l'entité du Saint-Siège se laissa facilement confondre avec l'entité de l'État de l'Église, car les relations fondées sur la souveraineté spirituelle de l'Église n'apparaissaient pas différentes de celles découlant de sa souveraineté territoriale.

Cette constatation cependant était fausse et inexacte. Même avant 1870, certaines manifestations de l'activité internationale du Saint-Siège étaient inexplicables autrement que par le recours à une véritable personnalité indépendante de son entité étatique. Après 1870, en présence du fait du maintien des prérogatives internationales du pape, les juristes tentèrent d'expliquer la situation devenue discutable de toute évidence.

Nous connaissons les systèmes de personnalité *honorifique* et *exception juridique*, systèmes qui portent la trace logique que leurs auteurs n'ont pu se dégager de cette formule: le droit international règle exclusivement les rapports des États, et par suite n'ont attribué au Saint-Siège qu'une capacité diminuée, sortie de leur volonté, de sorte que ce dernier doit leur rester soumis, et non pas être leur égal.

Pourtant, nous l'avons déjà fait observer, ce titre soit juridique, soit honorifique était accordé en considération de la puissance spirituelle de l'Église, bien que pour des raisons d'opportunité et d'utilité politiques.

[37] LE FUR, dans *Revue de droit international* (R. D. I.), 1929, p. 42.

L'on voit par là, qu'inconsciemment, ces auteurs recouraient à une notion de pouvoir spirituel qui nous mettait sur la vraie voie. L'analyse plus audacieuse et moins préjugée de cette tendance va aboutir à rattacher la personnalité du Saint-Siège à sa base permanente et essentielle, indépendante de la souveraineté territoriale, celle de *personnalité de l'Église catholique* ou de *souveraineté spirituelle*, faisant du Saint-Siège, une personnalité *normale, nécessaire, égale* à celle de l'État.

M. Jarrige veut distinguer « deux tendances [38] » assez différentes parmi les théoriciens de cette opinion. Nous ne pouvons pas voir comment l'on peut opposer ainsi la personnalité de l'Église à sa souveraineté, puisque le caractère international doit être attribué à une *personne souveraine*. Il faut pourtant admettre que tous les tenants de cette école n'analysent pas avec la même profondeur les notes qui donnent son rang et sa place dans le monde, à cette grande institution divine qu'est l'Église.

Une dernière remarque s'impose avant d'aborder la pensée des défendeurs de cette opinion. Plusieurs de leurs adversaires leur ont reproché d'identifier l'Église à un État. Au fait, quelques-uns ont recherché les différents caractères de l'État et les ont appliqués à l'Église. Toutefois, ce n'est pas de façon *identique*, mais plutôt de façon analogique que l'on a personnifié le Saint-Siège. De toute évidence, l'Église n'est pas un État, elle ne le sera jamais.

Successivement nous exposerons la doctrine des représentants les plus autorisés de l'école, nous efforçant de laisser à chacun ses nuances particulières.

D'abord ce sera celle du savant professeur italien, Pasquale Fiore. Il vécut au XIXe siècle, au milieu des doctrines libérales et individualistes. Il est celui qui présenta avec le plus d'ampleur la théorie de la personnalité de l'Église catholique romaine comme une « institution nécessaire et *naturelle*, comme une forme de la *sociabilité humaine* » tout autant que l'État lui-même. Si Fiore n'hésitait pas à appliquer la personnalité à l'Église catholique, ce n'était pas sans « l'arrière-pensée » de persuader la papauté « qu'elle pouvait atteindre à la personnalité internationale sans revendiquer la possession d'un territoire ».

[38] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 305 et suiv.

L'Église catholique, comme il le dit, est une personne de la *Magna civitas* [39].

Telle que la tradition et l'histoire l'ont faite, elle possède l'organisation d'une institution mondiale, cimentée par vingt siècles et toujours conservée à travers les âges par la plus ferme des hiérarchies. « Elle est le produit de certains besoins moraux qui, naturellement, ont poussé les hommes inspirés d'une même foi à se réunir en communauté, tout comme d'autres, non moins naturels, non moins impérieux, les ont amenés à se former en État . . . » Et il ajoute: « . . . L'Église, institution existant *jure suo*, indépendamment du droit territorial, ayant une sphère d'activité qui peut embrasser le monde entier . . . , doit être soumise au droit international, ce régulateur des relations entretenues par toutes les sociétés qui coexistent dans l'humanité [40]. »

Ainsi l'Église possède une individualité *jure suo*, elle a une activité propre indépendante de l'État, elle est une institution universelle.

La thèse est encore soutenue brillamment par M. Chrétien [41], M. Pillet [42], Vergnes [43], Niboyet [44], De la Brière [45], Trezzi [46], Delos [47], Le Fur [48], Jarrige [49], et une foule d'autres juristes éminents.

Ainsi M. Pillet estime que « le Saint-Père ne peut prétendre aux droits internationaux attachés à la souveraineté qu'autant que l'Église . . . formera une personne juridique internationale ». Dans un État, il y a personnalité parce qu'il est constitué en une « communauté distincte, indépendante, organisée ». Or, « les trois raisons qui ont fait attribuer aux États cette qualité se rencontrent autant et parfois avec plus de netteté dans l'Église catholique . . . elle est *distincte* de tout État par

[39] FIORE, *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica*, art. 71. Voir aussi la traduction anglaise de E.-M. Borchard (1918).

[40] FIORE, *Della conditione juridica internazionale della Chiesa e del Papa*, 1887, p. 132 et suiv. (cité par M. JARRIGE, *ouv. cit.*, pp. 306-307).

[41] CHRÉTIEN, *Principes de droit international public*, ch. I, nº 77.

[42] Note dans SIREY, *Rec. pér.*, 1895, 2, 57.

[43] VERGNES, *La condition internationale de la papauté*, thèse, Toulouse, 1905, p. 223.

[44] NIBOYET, *L'Ambassade de France au Vatican: sa signification au point de vue du droit international et de la politique intérieure française*, thèse, Paris, 1912.

[45] De la BRIÈRE, S. J., *La Communauté des Puissances*, Paris, 1932, ch. II.

[46] TREZZI, *La positione giuridica della Santa Sede nel diritto internazionale*, Rome, 1929, p. 25 et suiv.

[47] DELOS, dans *R. G. D. I. P.*, 1929.

[48] LE FUR, *L'Église et le droit des gens*, Paris, 1930.

[49] JARRIGE, *La condition internationale du Saint-Siège*.

le caractère universel de sa mission; elle est organisée . . .; elle est indépendante ». C'est pourquoi, cette personnalité, l'Église la « possède comme les États . . . et la possède, aussi bien qu'eux, à titre nécessaire [50] ».

L'on a reproché à cet auteur d'identifier l'Église et l'État. S'il emploie des formules portant parfois à équivoque, nous croyons que cela est dû à l'imprécision du système; il a mal analysé parfois, mais il n'a jamais identifié. Si d'une part, la personnalité apparaît nécessaire et naturelle, d'autre part, elle n'est pas sur un plan d'égalité, c'est plutôt un rapprochement d'analogie.

Je ne puis résister à l'envie de citer quelques auteurs, comme M. Mérighnac, Chrétien et Vergnes, dont la *thèse* se résume à une sorte d'affirmation de la nature spirituelle de l'Église, et qui furent des précurseurs du *Jus inter potestates*.

Chez Mérighnac, par exemple, on retrouve le terme de « souveraineté spirituelle »; et même c'est cette qualité religieuse qui explique la personnalité du pape avant comme après 1870. Celle-ci seule expliquait les honneurs dus au pape, le rang de préséance des nonces dans le corps diplomatique. La situation internationale du pape « était auparavant, avant tout, une souveraineté spirituelle, elle est demeurée telle [51] ».

Mêmes idées chez Chrétien [52] et chez Vergnes [53]. Ceux-ci également demeurent imprécis, mais leurs affirmations constituent des jalons que nous n'aurons qu'à développer pour avoir la vérité.

« Le pape, affirme Vergnes, continue de nous apparaître comme une personne juridique internationale appuyée sur . . . l'usage des peuples, des chancelleries, des souverains . . . » Immédiatement après, il semble se rattacher au système de la personnalité-exception juridique, puisqu'il accorde cette prérogative au Saint-Siège en vertu d'un consentement tacite des États. Et, invoquant un passage de Chrétien, il semble revenir à la personnalité naturelle: « L'essence même de toute souveraineté, savoir l'indépendance, l'irresponsabilité absolue du pouvoir, engendre certaines conséquences. Elles demeurent les mêmes, que l'objet de la souveraineté soit

[50] PILLET, note dans *Sirey, Rec. pér.*, 1895, 2, 57. Voir aussi JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 307; Denys COCHIN, dans la *Documentation catholique*, t. III (1920), pp. 340-341.

[51] MÉRIGHNAC, *Traité de droit international public*, t. II, p. 138.

[52] CHRÉTIEN, dans *R. G. D. I. P.*, 1889, p. 286.

[53] VERGNES, *thèse citée*, p. 223 et suiv.

matériel ou immatériel. Toute souveraineté est nécessairement inséparable d'une personnalité internationale . . . »

Enfin, M. Jarrige cite Niboyet « dont la thèse soutenue en 1912 représente l'exposé le plus récent de ces tendances [et qui] semble (car il n'aborde la question qu'incidemment) faire appel lui aussi à l'idée de souveraineté spirituelle: « . . . A la souveraineté temporelle du pape nous opposerons sa souveraineté spirituelle (!), lui assurant au point de vue diplomatique tous les droits d'un souverain » (p. 7). Mais lui encore, qui se refuse à toute incursion dans le domaine du droit public général ne nous explique pas comment cette souveraineté spirituelle « *incontestable* » se concilie avec celle qui se veut si facilement « totalitaire » de l'État [54]. »

M. Le Fur a voulu donner à cette formule non vivifiée de la souveraineté spirituelle un sens juridique précis et il en analyse le caractère. Dans son livre l'*Église et le droit des gens*, après avoir constaté l'existence actuelle d'une souveraineté territoriale du Vatican, il se demande si le rôle du juriste est terminé. Et voici sa réponse: « En présence d'une situation qu'on peut tenir pour stable, est-il utile d'insister sur la souveraineté spirituelle du Saint-Siège qui, de 1870 à 1929, a été le seul fondement de ses prérogatives internationales? La réponse, à mon avis, n'est pas douteuse. Il le faut faire, d'abord parce que la souveraineté spirituelle du Saint-Siège est la vérité, elle traduit la réalité profonde des choses, et aussi parce que cette notion de souveraineté spirituelle peut, en dehors même du Saint-Siège, nous amener à la constatation de vérités très intéressantes pour l'avenir du droit international [55] . . . » Et plus loin, déterminant la nature juridique de la souveraineté, il conclut qu'elle est de même essence que celle de l'État: « . . . Si la souveraineté de l'État consiste essentiellement dans le droit de commander à des personnes, il en résulte qu'elle est au fond de la même nature que celle du Saint-Siège. Il n'y a entre elles qu'une différence de proportion en quelque sorte, tenant à la différence des buts. Ici comme partout, chaque autorité n'a de pouvoirs qu'en tant qu'ils lui sont utiles pour atteindre son but: or pour le Pape, le but visé est avant tout spirituel [56] . . . Pour l'État, l'exercice des droits

[54] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 310. Il cite NIBOYET, *L'Ambassade de France au Vatican: sa signification au point de vue du droit international et de la politique intérieure française*, p. 7.

[55] LE FUR, *L'Eglise et le droit des gens*, p. 45.

[56] LE FUR, *ouv. cit.*, pp. 47-49.

de puissance vise avant tout un but d'ordre temporel: assurer, même par la force le cas échéant, le maintien de l'ordre public, favoriser le libre développement de ses ressortissants au triple point de vue matériel, intellectuel et même moral, en évitant, dans l'intérêt de l'individu et dans le sien propre, d'entrer en conflit avec la puissance spirituelle, là où il en existe une distincte de lui, comme c'est le cas normal aujourd'hui. Pour le Pape, au contraire, la souveraineté spirituelle déborde et, même au temps du pouvoir temporel, a toujours débordé la souveraineté temporelle; cette dernière n'a jamais été considérée que comme l'accessoire de l'autre — accessoire nécessaire peut-être ou du moins extrêmement utile, parce que sans lui la souveraineté spirituelle court risque de manquer de cette indépendance qui est de l'essence de toute souveraineté, — mais accessoire cependant [57]. »

Prévoyant ensuite les objections que l'on pourrait élever contre cette conception, M. Le Fur répond d'avance que « . . . chacun est forcé d'admettre comme une nécessité de fait qu'en matière religieuse, comme en toute autre, il faut qu'il y ait une autorité capable de prendre des décisions qui ne puissent être réformées. Et, comme c'est un autre point de fait que les questions religieuses sont, de l'aveu même de l'État, en dehors de sa sphère d'action, c'est donc à l'Église que revient le gouvernement des fidèles; elle seule est compétente pour prononcer en dernier ressort sur ce que les catholiques doivent ou non reconnaître comme point de dogme. Puisque le Pape est le chef suprême de l'Église, personne ne le nie, et qu'il exerce en matière religieuse l'autorité suprême, personne encore ne peut le nier, il s'ensuit nécessairement qu'il possède un pouvoir souverain, donc il est souverain, ou il faut enlever à ce mot son sens normal . . . Et que cette notion de la souveraineté ne soit pas arbitraire, intentionnellement élargie pour englober la souveraineté spirituelle, c'est ce qui résulte d'une façon certaine de ce fait qu'il n'est pas une des définitions généralement admises de la souveraineté qui ne s'applique aussi à celle-là [58]. »

Ainsi donc la capacité internationale du Saint-Siège est ici normale, naturelle et nécessaire tout autant que celle des États. Elle s'impose à

[57] LE FUR, *ouv. cit.*, pp. 49 et suiv.

[58] LE FUR, *ouv. cit.*, pp. 51-52. N'ayant en vue que l'Etat, M. Le Fur donnait la définition suivante: « la souveraineté est la qualité de l'Etat de n'être obligé ou déterminé que par sa propre volonté, dans les limites du principe supérieur du droit et conformément au but collectif qu'il est appelé à réaliser ». Voir une longue discussion des définitions de la souveraineté dans *Etat fédéral et Confédération d'Etats*, pp. 418 à 443.

ceux-ci, à la différence du système de M. Gidel qui faisait de celle-là une création de l'État. La reconnaissance qu'on lui attribue n'est pas constitutive, elle demeure déclarative.

D'après le même auteur toutes les souverainetés ne sont pas identiques bien qu'égales et non subordonnées au moins d'une façon essentielle; il en résulte que la personnalité de l'Église et celle de l'État ne seront pas identiques, mais plutôt *équivalentes*. Il présente en ces termes les rapports de l'Église et de l'État: « Les rapports entre le Saint-Siège et les États présentent cette particularité qu'il ne s'y agit pas à proprement parler des rapports internationaux, ni même « *transnationaux* » pour employer un terme qu'on emploie volontiers aujourd'hui pour la Société des Nations; « supranationaux », nous allons le voir, n'est pas non plus tout à fait exact, puisqu'il s'agit précisément dans chaque cas de rapports avec une notion donnée. Si l'on veut être précis, le terme de rapports *intersouverains* est seul exact. Car si le Pape est bien souverain, il n'apparaît pas dans un pays donné comme le souverain d'une nation ou d'un État étranger; son pouvoir s'exerce sur les mêmes individus que le pouvoir des autorités nationales, mais il est de nature différente [59]. »

Quel sera le droit qui régira ces deux pouvoirs d'ordre différent: Église et État? Sera-ce le droit international? Celui-ci, du moins conçu tel qu'il est, c'est le droit purement interétatique, c'est celui qui règle les rapports entre les sociétés temporelles du même ordre. Le droit qui régira les rapports intersouverains, mais d'ordres différents, ne devra pas être conçu comme un droit purement étatique, la notion juridique de souveraineté spirituelle mettant l'Église en face de l'État sera réglée — selon l'expression intéressante du juriste russe, le baron de Taube, professeur à l'Université de Pétrograde, — par un *jus inter potestates*, un droit entre puissances. C'est la communauté des puissances souveraines qui forme un ordre international complet, tandis que la communauté des États et leurs rapports réciproques engendrerait un ordre incomplet. Le mot *Puissance* a, en effet, une signification plus générale et peut désigner non seulement la souveraineté temporelle, mais aussi la souveraineté spirituelle.

Grâce à M. Louis Renault, illustre jurisconsulte et délégué français aux deux conférences de La Haye en 1899 et en 1907, le mot *Puissance*

[59] LE FUR, *ouv. cit.*, pp. 92-93.

a été substitué au mot État [60]. M. Renault a su développer cette idée qui lui était chère; bien plus, il a fait pénétrer cette expression dans les textes officiels et dans la pratique juridique de la plupart des États. Le père Y. de la Brière [61], théologien catholique, reprenant à son compte l'expression, fit tout un livre qu'il intitula *La Communauté des Puissances.* N'était-ce pas là reconnaître une heureuse adoptation des principes du droit des gens à tout l'ordre international de la société contemporaine, ordre embrassant le Saint-Siège et les États?

Enfin, d'autres auteurs [62] ont repris cette conception d'un droit entre puissances. M. Jarrige, entre autres, nous en donne une élaboration suffisante.

Il note d'abord que les mots importent peu; ce qui est « essentiel est d'admettre que le Saint-Siège est bien intégré dans le droit et sur un plan égal à celui des États: que ces rapports avec ceux-ci ne ressortissent pas à la pure courtoisie internationale ou au seul droit interne [63] ».

Or, pour éviter toute confusion, pour expliquer chacun des traits particuliers de la papauté dans le concert des nations, ce n'est pas au droit international que l'on recourt, mais au *jus inter potestates,* d'ailleurs semblable au droit international parce que se retrouvent l'égalité et le caractère obligatoire des deux côtés.

Semblable au droit international quant à son fondement, il ne l'est pas moins quant à son contenu. « Droit des souverainetés temporelles celui-ci est, en effet, dominé, jusqu'aujourd'hui tout au moins, par le grand principe de l'égalité. Il en est de même du *jus inter potestates:* celui-ci est commun aux souverainetés temporelles et aux souverainetés spirituelles, il porte toujours sur des rapports intersouverains et toutes les souverainetés sont égales. On s'explique dès lors que le *jus inter potestates* soit, dans une large mesure, adapté du droit international et que la condition juridique des nonces par exemple soit calquée sur celle des agents diplomatiques . . .

60 Voir *Doc. catholique* (1919), pp. 743 et suiv.

61 Yves DE LA BRIÈRE, *La Communauté des Puissances,* Paris, 1932.

62 En plus de ceux déjà cités, nous pourrions ajouter à cette liste: SARRICE, *La condition internationale du Saint-Siège,* 1930; RIVET, *La Question Romaine et le traité de Latran,* Paris, 1931; SCHKLAVER, *Le droit international dans ses rapports avec la philosophie du droit,* p. 167 et note 1bis; M. MOSTAZA, S. J., *Sanctæ Sedis personalitas internationalis,* dans *Acta Congressus Juridici internationalis,* pp. 88 et suiv.; JARRIGE, *ouv. cit.,* pp. 314 et suiv.

63 JARRIGE, *ouv. cit.,* p. 314.

« Ce n'est donc pas le droit international qui règle la situation du pape vis-à-vis des États, mais un *jus inter potestates* adapté de celui-ci. Est-ce là une pure question de mots? Non; pas plus que dans l'ordre interne on ne doit confondre et transporter sans précaution de l'un à l'autre les notions du droit administratif et celles du droit civil par exemple [64]. »

M. Jarrige [65] voit deux raisons primordiales d'accepter cette théorie comme la seule véridique, d'abord parce qu'elle apporte la solution des deux « problèmes cruciaux » du Saint-Siège: « l'explication de la permanence de la condition juridique externe du Saint-Siège », et ensuite « l'explication des traits particuliers de la situation externe du Saint-Siège par rapport à celle des États ».

Pourquoi, en effet, la situation de la papauté n'a-t-elle pas changé après 1870? Tout simplement, parce qu'elle ne perdait rien de ce qui lui faisait attribuer cette personnalité. Ne voyait-on pas Guizot, le chef du gouvernement français sous Louis-Philippe — par conséquent avant 1870 —, à Rome, écrire la déclaration suivante? « Ce qui constitue vraiment l'État pontifical, c'est la souveraineté dans l'ordre spirituel. La souveraineté d'un petit territoire n'a pour objet que de garantir l'indépendance et la dignité visible de la souveraineté spirituelle du Saint-Père [66]. »

Pour expliquer certains traits particuliers, en matière de concordat, par exemple, cette théorie, et plus spécialement celle du *Jus inter potestates* semble fournir une explication adéquate. « Conclus entre deux souverainetés, les concordats présentent naturellement avec les traités internationaux une grande analogie. Analogie de formes: celles-ci sont calquées sur les formes « internationales » comme d'une façon générale les formes du *Jus inter potestates* seront celles du droit international. Véritable similitude de fond: même force obligatoire, toute convention intervenue entre personnes égales formant « la loi des parties » et ne pouvant normalement tomber que par le *mutuus consensus* [67]. »

Désiré BERGERON, o. m. i.

[64] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 315.
[65] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 316.
[66] THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, t. VII, p. 276.
[67] JARRIGE, *ouv. cit.*, p. 320.

Dieu en Métaphysique

D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN *

Il est indiscutable que dans la pensée de saint Thomas Dieu a sa place en métaphysique. C'est pourquoi le problème qui se pose à ce sujet, et auquel nous voulons consacrer ces pages, consiste à déterminer à quel titre exact le Docteur angélique fait entrer la réalité divine en métaphysique et de quelle façon il en traite. Désirant proposer de ce problème une solution fondée sur l'enseignement textuel de notre maître, il nous faut d'abord constater qu'il n'a pas laissé de traité de Dieu connu par les lumières naturelles de la raison. La seule œuvre dont les apparences pourraient induire à penser le contraire, la *Summa Contra Gentiles*, n'est pas un ouvrage philosophique, au témoignage même de son auteur. En effet, au chapitre quatrième du IIe livre, après avoir affirmé la distinction très nette entre le procédé de la *doctrina philosophiæ* et celui de la *doctrina fidei*, il continue en signifiant de nouveau lequel des deux procédés il entend suivre: *Unde secundum hunc ordinem* [celui de la *doctrina fidei*], *post ea quæ de Deo in se, in primo libro sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt restat prosequendum*. On ne pouvait mieux indiquer le caractère théologique de l'ouvrage [1].

* Cette étude est le dernier chapitre d'un travail intitulé *Méthode thomiste de la théologie naturelle* et présenté à la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, pour l'obtention du doctorat.

[1] Cf. *Comment. Ferrariensis, loc. cit.* (in fine). Admettent le caractère théologique du *contra Gentiles* entre autres, M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Sc. Phil. Theol.*, XVIII (1929), p. 193, note; H.-M. FÉRET, O. P., dans *Bull. Thom.*, III (1930-1933), p. (110).

En ce qui concerne le commentaire du douzième livre des *Métaphysiques*, il faut tenir compte, avant tout, que c'est un *commentaire*, et de la partie la moins ferme et la moins développée de la doctrine du Stagyrite. Saint Thomas reste fidèle au texte qu'il commente, tout en opérant les corrections nécessaires, comme sur la preuve de l'existence de la Cause première, et c'est la raison pour laquelle il est forcément incomplet. A proprement parler, le commentaire du douzième livre ne nous paraît donc pas mériter le nom de traité de Dieu naturellement connu. Le mériterait-il, que nous y verrions un confirmatur de la position soutenue ici.

Cette absence chez saint Thomas d'un traité correspondant à ce que nous appelons théologie naturelle, nous met donc dans l'obligation de recueillir à travers ses œuvres les textes jugés susceptibles d'appuyer, d'orienter et d'alimenter une organisation de la connaissance rationnelle et scientifique de Dieu. Pour ce motif, considérant le but à atteindre et la nature de la question à l'étude, nous dirigerons nos recherches sur les assises fondamentales de la science, aussi bien que sur la nature de la métaphysique et de notre connaissance naturelle de Dieu. C'est ainsi que nous fixerons d'abord le lien vital par lequel les principes et le développement des sciences sont en dépendance de l'objet formel de l'esprit humain. Dans la lumière de ces quelques observations nous pourrons mieux saisir ensuite ce que saint Thomas nous dit de la sagesse métaphysique et de sa physionomie générale, pour déterminer, en troisième lieu, le sujet qu'il lui assigne. Nous verrons que ce sujet ne peut être donné sans dévoiler du même coup la manière dont Dieu s'introduit en métaphysique. Ces trois points sont groupés sous le titre: Dieu et l'unité de la métaphysique. Tout ceci nous amènera logiquement à poser les grandes lignes directrices d'une méthode de la théologie naturelle, conforme à l'esprit et à l'enseignement textuel de l'Aquinate. Tel sera l'objet de la seconde partie que nous intitulerons: Méthode de la connaissance de Dieu en métaphysique.

I. — Dieu et l'unité de la métaphysique.

Tout processus scientifique humain dépend du sensible, pour la simple raison que c'est en lui qu'il prend ultimement ses principes dont le pouvoir de rayonnement ne dépassera pas les virtualités de leur source. *Ab agente,* dit saint Thomas, *non potest aliqua actio progredi ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt; . . . Prima autem principia demonstrationis, . . . sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad ea se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet* [2]. Pour saint Thomas, en effet, les premiers principes, propres à la métaphysique et communs aux autres sciences particulières, ceux qui sont l'objet de l'*intellectus*, nous viennent des sens et sans raisonnement, puis-

[2] *De Ver.*, q. 10, a. 13. Cf. etiam, *Sum. theol.*, I-II, q. 3, a. 6.

que avant eux toute démonstration est impossible, les principes comme tels n'existant pas encore [3].

Il s'ensuit que le rôle de l'intellect agent est primordial dans toute cette question de science. *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis* [4]. Cette influence de l'intellect agent ne s'arrêtera pas, cependant, aux principes de la science, elle se fera sentir également sur la structure du sujet de la science. Il est vrai que les principes et le médium de démonstration sont connexes et proportionnés entre eux dans leur mouvement de concert vers la conclusion. Or le médium lui-même appartient au sujet, et de façon différente, selon que nous sommes dans une démonstration *propter quid* ou *quia*. Donc l'intellect agent atteindra et les principes et le sujet, ce qui veut dire que celui-ci, comme ceux-là, ne pourra se soustraire à l'influence du sensible dans sa construction ou son élaboration comme sujet de science. Donc la science par tout ce qu'elle a de plus intime tient très étroitement à l'objet formel de l'esprit humain.

Tel est le lien entre les divers composants — sensible, intellect agent, principes — du mouvement scientifique de l'intelligence. Il serait très surprenant que la science, qui après tout est connaissance organisée, ne connût pas les mêmes origines, n'eût pas les mêmes caractéristiques fondamentales.

Voilà donc ce qu'il nous semble légitime de conclure des quelques textes glanés chez saint Thomas. Du moins nous indiquent-ils clairement qu'en dernière analyse la science humaine prend sa source dans l'intellect

[3] *In II Post. Anal.*, lect. 20 (*Leon.*, nn. 11-14). Saint Thomas dit que nous arrivons aux premiers principes par l'*induction*. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de l'induction entendue au sens en vigueur aujourd'hui, qui est l'induction scientifique et un véritable discours rationnel; mais bien du mouvement qui, jaillissant spontanément de l'expérience, fait naître l'*habitus principiorum* dans un regard immédiat (voir Jacques MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*. Paris, Desclée-de Brouwer, 1932, p. 425-426). De plus, les principes propres à la métaphysique et communs aux sciences particulières ne fondent immédiatement que la métaphysique. Quant aux sciences particulières elles sont fondées immédiatement sur leurs principes propres, au niveau intelligible de leur sujet propre, et leurs principes communs n'ayant aucun rôle dans leur spécification particulière sont le lieu ultime de résolution de leurs principes propres et spécificatifs. C'est de cette façon que la métaphysique se subordonne les autres sciences naturelles.

[4] *De Ver.*, q. 10, a. 6.

agent qui transmet à l'intellect possible les données sur lesquelles elle devra opérer. *Omnia enim propria principia cujuscumque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus* [5]. Ces quelques considérations sur les origines de notre science auront fait saisir pourquoi saint Thomas en a tenu compte chaque fois qu'il nous a parlé de notre connaissance naturelle de Dieu. On comprendra mieux aussi que cette connaissance ne peut être qu'analogique, étant nécessairement puisée dans les effets de Dieu, alors que lui-même est en dehors des prises directes de l'esprit humain naturellement ordonné à la quiddité des choses sensibles.

Venons-en immédiatement à la métaphysique. C'est à elle, en effet, que saint Thomas, après Aristote, va confier le soin de nous entretenir scientifiquement de Dieu, dans la mesure où notre raison pourra l'atteindre de par la force de ses lumières propres. La métaphysique, nous enseigne le saint docteur, a plusieurs noms suivant les aspects sous lesquels on peut l'envisager. *Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum prædictas substantias* [*scilicet separatas*] *considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quæ consequuntur ipsum. Hæc enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat* [6].

Et notons-le, quelques lignes plus haut, saint Thomas avait spécifié que ces trois aspects de la science n'en viennent pas briser l'unité. Pour le moment, cependant, nous ne voudrons retenir que la dernière caractéristique relevée, à savoir que considérant les causes premières, la métaphysique est appelée « philosophie première ». C'est de là qu'elle prendra son nom de science divine, puisque, en tant que « philosophie première », son rôle est d'étudier Dieu, cause universelle de toutes choses. Mais par là aussi elle est sagesse: *Sapientia vero considerat causas primas* [7]. Elle est

[5] *Sum. c. Gent.*, III, 41. La relation de l'intellect agent aux premiers principes est bien indiquée dans un passage comme celui-ci: *Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia* (*In VI Ethic.*, lect. 5, Pirotta, n. 1179). Voir aussi, *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4.

[6] *In Metaph., Proœmium*, voir aussi *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4.

[7] *In I Metaph.*, lect. 1 (Cathala, n. 34).

une sagesse dont, néanmoins, le mouvement est semblable à celui de la science, même si, d'autre part, elle est de beaucoup plus parfaite que la science strictement dite. *Sapientia*, nous dit toujours saint Thomas, *est quædam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientiæ* [8].

Plus parfaite que la science, la sagesse en sera d'autant plus certaine dans ses conclusions, parce que pouvant rendre compte par elle-même, non seulement de son mouvement vers la conclusion, mais aussi de la source même de ce mouvement. La sagesse domine donc, de cette façon, et l'habitus des premiers principes et la science, et l'on peut dire qu'elle est éminemment les deux. *Sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus; inquantum autem scit ea quæ ex principiis concluduntur, est scientia* [9]. Il s'ensuivra que, juge de ses propres principes qui sont les premiers et les plus universels, la sagesse sera aussi la reine de toutes les sciences particulières, qui, en somme, ne vivront que des virtualités contenues en elle, comme nous dit encore saint Thomas: *Est enim virtus quædam omnium scientiarum* [10]. Mais parce que la métaphysique est *sagesse humaine*, elle n'apparaîtra qu'au terme du développement du savoir naturel, notre esprit procédant de l'imparfait au parfait, de la puissance à l'acte. Saint Thomas ne disait-il pas, tout à l'heure, que le nom de métaphysique lui vient de ce que nous avons *magis communia post minus communia* [11]. Parce que sagesse humaine, encore, la métaphysique ne considérera pas les causes ultimes (Dieu) à la façon de la théologie du révélé; car tandis que les principes conducteurs de l'investigation en théologie surnaturelle sont au niveau des causes ultimes prises en elles-mêmes, ceux qu'emploie la métaphysique ne viennent pas de Dieu tel qu'il est en lui-même, mais de la créature conduisant à la cause dont elle est une similitude imparfaite. C'est, de nouveau ici, l'enseignement formel de saint Thomas: *Et est [theologia] magis dicenda sapientia quam metaphysica.*

[8] *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 2 ad 1.
[9] *In VI Ethic.*, lect. 5 (Pirotta, n. 1183) ; voir aussi *In II Post. Anal.*, lect. 20 (Leon., n. 15).
[10] *In VI Ethic., ibid.*
[11] *In Metaph., Proœmium.*

quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas [12].

Par conséquent, si la cause ultime extrinsèque prise en soi surpasse infiniment les causes ultimes intrinsèques de l'être créé, il faut maintenir, néanmoins, que dans l'ordre de la science, c'est-à-dire dans l'ordre de la connaissance que nous pouvons en avoir, elle ne les dépasse pas, en ce sens qu'elle n'est conçue que dans la *lumière* des principes qui rayonnent de celles-ci et qui leur sont proportionnés. En d'autres termes, la cause ultime extrinsèque n'est pas considérée en elle-même, mais uniquement dans la nature de ses effets inadéquats. Voilà pourquoi, soit dit en passant, relativement à Dieu, la métaphysique ne procède pas comme la théologie— pas formellement du moins, — parce que ce Dieu ne lui est pas donné, mais est acquis et conclu. Nous voyons aussi comment Spinoza s'éloigne de saint Thomas, quand il construit toute sa métaphysique en partant de Dieu. Dans son cas le point de départ n'est pas un donné ni un acquis, mais un postulat [13] de la raison idéaliste. Spinoza déduit toute sa métaphysique de la notion, du concept de substance divine, cause de soi; il nous présente vraiment une géométrie de l'être.

Pour le Docteur angélique, la métaphysique est donc une sagesse qui rejoint les causes ultimes de ce dont elle traite, dans les principes que le créé lui fournit. Mais de quoi traite la métaphysique, ou plus précisément, quel est son sujet formel? Avant de le déterminer en lui-même, distinguons-le, avec saint Thomas, de celui des sciences que nous trouvons aux deux premiers degrés d'abstraction. *Sciendum est igitur quod quædam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quædam vero sunt quæ licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit . . . Quædam vero sunt quæ non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliæ substantiæ*

[12] *I Sent., prol.*, a. 3, sol. 1. Ailleurs (*In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2), saint Thomas écrira que *de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, . . . Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur . . .* La même doctrine est présentée sous d'autres formules (*In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4).

[13] Spinoza ne considère pas son point de départ comme un postulat — c'est pour lui une définition, — mais nous employons ce mot en lui donnant le sens d'une affirmation sans preuve, à priori (SPINOZA, *Ethique*, trad. Appuhn, Paris, Garnier (s. d.), p. 19).

separatæ; vel quia non universaliter sunt in materia ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De hujusmodi igitur est Metaphysica [14] . . .

Que signifie donc ce *non universaliter sunt in materia?* Pour l'entendre, recourons à un autre passage où saint Thomas distribue les sciences humaines en ces trois mêmes degrés d'abstraction. *Quædam, vero sunt speculabilia, quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus; sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa, et hujusmodi* [15] . . . Nous aurons sans doute remarqué les formules du saint docteur; il écrit, en effet, que les *speculabilia,* tout en comprenant Dieu et les anges, *peuvent* être sans la matière, et non pas *sont* ou *doivent* être sans elle. De la sorte, le *sine materia esse possunt* sauve à la fois la spiritualité absolue de la réalité divine et angélique, et la spiritualité relative — matérialisée à cause de son sujet, non en elle-même et dans son concept, puisque ce n'est pas la détruire que de la poser sans la matière — de la perfection simple découverte dans le créé sensible. De plus, cette même formule nous indique que Dieu et l'ange n'étant pas appréhendés dans la lumière de leur intelligibilité propre, le seront dans celle du sensible considéré au suprême degré de son immatérialité. En d'autres termes, Dieu bien qu'excluant toute matière est vu par nous dans la lumière d'objets dont la spiritualité n'exclut pas absolument la matière, sans l'inclure positivement: la perfection simple, comme tout objet de concept humain, a son origine dans le sensible.

Tel est, nous semble-t-il, l'aspect général caractéristique de l'atmosphère intelligible dans laquelle doivent baigner les objets du métaphysicien: une immatérialité surgie du sensible de telle façon que son indépendance, sans l'obliger à renier ses origines, la laisse libre de saisir une réalité qui les domine de tout l'absolu de sa spiritualité.

Cet aspect général, une fois déterminé, poursuivons notre route en précisant le sujet formel et spécificatif du métaphysicien. C'est encore à saint Thomas que nous demanderons quel est, dans cet univers du savoir, le centre de gravité et de cohésion, le foyer de lumière qui assure à l'habitus de métaphysique son unité structurale.

[14] *In I Phys.*, lect. 1 (Leon., nn. 2, 3).
[15] *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1.

Le sujet de la métaphysique est l'*ens commune*. C'est la doctrine que nous trouvons explicitement exposée au *Proœmium* du *Commentaire sur les Métaphysiques: Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt prædictæ substantiæ communes et universales causæ. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia prædicta tria* [*Deus, substantiæ separatæ, ens commune*] *consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quærimus, non autem ipsæ causæ alicujus generis quæsiti.* Notons immédiatement que le texte établit le sujet de la métaphysique avec, comme preuve à l'appui, la définition même du sujet d'une science. Le savoir, étant la connaissance des choses par leurs causes, la métaphysique, sagesse humaine, aura à rechercher les causes universelles et premières de l'*ens commune*.

Mais quelle signification faut-il attribuer à cet *ens commune?* A la lecture des premières lignes que l'on vient de citer, d'aucuns pourraient être portés à croire que l'être commun, genre — *ens commune, quod est genus* — ou mieux quasi-genre, parce qu'analogique, groupe sous lui à titre de parties subjectives Dieu et les substances séparées. Dans ce cas *ens commune* désignerait l'être commun à Dieu et aux créatures. Alors l'être commun comme tel constituerait la partie générale de la métaphysique, appelée ontologie, tandis que la théologie naturelle serait la partie spéciale dont Dieu jouerait le rôle de sujet quasi-spécifique [16].

Disons immédiatement qu'une telle interprétation de ces formules ne semble pas en accord avec la pensée du Docteur angélique, et que même si le sujet de la métaphysique est *genus subjectum*, il ne compte pas la réalité divine parmi ses parties subjectives, et que, par conséquent, l'être commun dont il s'agit est l'analogue impliquant la réalité distribuée dans les dix prédicaments.

Que Dieu ne soit pas partie subjective de l'être commun, nous en avons la preuve dans le texte même du *Proœmium*, où saint Thomas

[16] C'est ainsi que semble procéder le R. P. Joseph Gredt, O. S. B. (*Elementa Philosophiæ*, II, ed. 7ª, Friburgi Brisgoviæ, 1937) : A. *Metaphysica generalis — De ente immateriali in genere.* B. *Metaphysica specialis* — Pars I. *De ente immateriali creato.* Pars II. *De ente immateriali increato seu de Deo.* On en trouvera l'explication dans le même ouvrage. I, p. 182, n. 225.

prend soin d'opposer à l'*ens commune*, Dieu et les autres substances intellectuelles, pour préciser que seul le premier est sujet de la science; car, explique-t-il, le sujet d'une science est ce dont nous cherchons les causes et les propriétés, non les causes elles-mêmes. Donc opposition entre *ens commune* et causes de l'*ens commune*, lequel ne peut pas s'entendre de l'être commun à Dieu et au créé. Du reste, la cause du genre étant aussi la cause de l'espèce ou de la partie subjective, et Dieu étant cause du genre, le poser comme partie subjective serait le poser comme cause de lui-même.

Cette opposition entre Dieu et l'être commun apparaît également dans un texte du *De Divinis nominibus* qu'il suffira de lire, croyons-nous, pour en estimer la force et la valeur, et dans lequel, entre autres choses, il est affirmé que l'être commun est l'être créé. Le Docteur angélique écrit donc: *Deinde cum dicit: « Et ipsum autem esse est ex præexistente », ostendit quomodo esse se habeat ad Deum, et dicit quod ipsum esse commune est ex primo ente quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo, et hoc est quod dicit quod « ipsum esse commune est ipsius Dei », tanquam ab ipso dependens. Secundo quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum, et hoc est quod dicit quod « esse » commune « est in ipso » Deo sicut contentum in continente, « et non » e converso « ipse » Deus « est in eo » « quod est esse ». Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quædam participatio Dei et similitudo ipsius, et hoc est quod dicit quod « esse » commune « habet ipsum », scilicet Deum, ut participans similitudinem ejus, « non » autem « ipse » Deus « habet esse » quasi participans esse* [17].

[17] *De Div. Nom.*, c. 5, lect. 2 (circa medium) (édition Mandonnet, Lethielleux, II, p. 499). Voici un autre passage qui ne nous semble pas moins clair: *Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei* (*Sum. theol.*, I-II, q. 66, a. 5 ad 4).

Bien plus, non seulement, on ne peut pas s'autoriser de saint Thomas pour soutenir que l'être commun est celui dont Dieu serait une partie subjective, mais il nous dit lui-même explicitement que le sujet de la métaphysique est l'être distribué dans les dix prédicaments. *Cum enim hæc scientia consideret* ens commune *sicut proprium subjectum, quod quidem dividitur per substantiam et novem genera accidentium* [18] . . .

Pourtant, dans l'hypothèse où un texte semblable ne réussirait pas a faire tomber toute équivoque, nous devrions affirmer qu'en plus de bien résumer l'impression d'ensemble qui se dégage du *Commentaire sur les Métaphysiques* [19], il s'accorde tout à fait avec la manière dont saint Thomas, à la suite d'Aristote, prouve l'unité de la métaphysique, en recourant à l'analogie qui unit les accidents à la substance, se fondant sur ce principe que l'unité des sciences se prend de l'unité de leur sujet: *Oportet autem unam scientiam esse unius generis. Sed si ista multiplicitas habeat aliquod commune, omnia entia possunt esse sub una scientia. Unde ad quæstionem qua quærebatur, utrum ista scientia sit una, cum sit de pluribus et diversis, necessarium est considerare, utrum omnia entia reducantur ad aliquid unum, vel non* [20]. Puis il résoudra le problème de l'unité de la métaphysique en montrant l'analogie qui relie les accidents à la substance et ainsi assure l'unité de l'être commun. *Et propter hoc hujusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt hujus quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid hujusmodi. Non enim qualitas, dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio* [21].

Partant de ce fait que l'*ens commune* est celui qui se dit des accidents et de la substance, on pourrait peut-être soutenir que Dieu s'y rattachant par la substance, l'être commun aux dix prédicaments est l'équi-

[18] *In VIII Metaph.*, lect. 1. (Cathala, n. 1682).

[19] Il est à considérer, également, que saint Thomas après avoir énuméré les diverses significations du mot *ens* ne retient que l'être commun aux dix prédicaments (voir *In VI Metaph.*, lect. 2 (Cathala, n. 1171) ; *In VII Metaph.*, lect. 1.

[20] *In XI Metaph.*, lect. 3, (Cathala, n. 2194).

[21] *Ibid.* (n. 2197) ; voir aussi *In IV Metaph.*, lect. 1 (Cathala, n. 534).

valent de l'être commun au créé et à l'incréé, et donc que Dieu est partie subjective du sujet général de la métaphysique. Voyons exactement ce qu'il en doit être, toujours d'après notre guide. Tout d'abord, si nous nous reportons à l'argument de saint Thomas par lequel il établit l'unité de la métaphysique sur l'analogie qui règle les rapports des accidents à la substance — donc unité du terme dans la multiplicité des rapports à ce terme, — nous pourrons remarquer le fait assez significatif que la substance est considérée comme sujet et non comme principe efficient ou final. Voici par exemple ce qu'il écrit: *Et sicut est de prædictis* [*sanativum, medicativum*], *ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis, vel efficiens sicut in præmissis exemplis, sed subjectum* [22]. On ne voit pas beaucoup comment Dieu pourrait être compris dans la substance comme sujet des accidents; c'est pourquoi, il nous paraît juste d'en conclure que l'être commun aux dix prédicaments n'a pas l'incréé comme partie subjective [23].

La même conclusion s'impose quand on voit que d'après l'enseignement explicite de saint Thomas, dans la proposition *Dieu est*, le mot *est* ne signifie pas l'une des natures qui se partagent les dix genres suprêmes, mais uniquement la vérité de la proposition. *Esse dupliciter dicitur: Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus,* Deus est, *vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus* [24]. . . Or précisément cet *esse* que la proposition *Dieu est* ne signifie pas, est celui qui se rapporte à l'être des dix prédicaments, comme

[22] *In IV Metaph.*, lect. 1 (Cathala, n. 539); voir aussi *In V Metaph.*, lect. 13 (Cathala, n. 951).

[23] On sait aussi que pour saint Thomas, Dieu ne peut être nommé substance et ne peut être dit du genre substance que d'une manière tout analogique, uniquement comme principe et cause de la substance — et encore s'agit-il d'une cause analogique, donc débordant cet effet pour atteindre les autres que sont les neuf accidents. L'analogie, ici, veut dire précisément que Dieu est en dehors du genre, puisque la comparaison, le rapport ne s'établit qu'entre un terme — substance — et un autre qui nécessairement lui est extrinsèque — Dieu. D'ailleurs, les prédicaments ne reçoivent que les réalités dont l'essence n'est pas l'existence. Voir, entre autres endroits: *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 ad 1; *Sum. c. Gent.*, I, 25; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5; q. 88, a. 2 ad 4; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 3; *De Causis*, lect. 7; *De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 8.

[24] *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4 ad 2; voir aussi, *Sum. c. Gent.*, I, 12.

en font foi plusieurs passages du saint docteur. C'est ainsi qu'il écrit, par exemple: *Ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia, ut homo, sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis* [25] . . .

Toutefois, rien de cela ne voudra dire que Dieu nous demeure absolument inconnu, et que nous ne signifions pas plus en lui attribuant l'existence, que nous ne signifions en disant de la cécité qu'elle est. Le cas est tout à fait différent. Saint Thomas veut expliquer simplement que Dieu ne prenant pas place sous l'un des dix genres où la nature et l'existence se distinguent réellement, nous ne pouvons donc pas, en disant qu'il est, atteindre par cette formule sa nature telle qu'elle est en soi. Par conséquent la formule qui est le signe véridique de la réalité dépasse tout ce que notre esprit peut directement atteindre, bien que sa vérité ne lui vienne pas de l'essence divine vue en elle-même, mais des effets qui, sans elle, seraient impossibles: *Et hoc scimus ex effectibus ejus.*

Il ressort donc de ces multiples considérations que selon saint Thomas, la formule *ens commune* signifiant le sujet de la métaphysique est exclusive à l'ordre strictement prédicamental, et qu'alors Dieu n'en pouvant pas être partie subjective, ne pourra pas davantage figurer comme sujet partiel de la philosophie première: ceci est en dépendance de cela.

Du reste, ferions-nous abstraction de tous ces motifs exposés jusqu'ici, que saint Thomas nous fournirait une raison toute particulière de refuser à Dieu le titre de sujet d'une partie de la métaphysique, même dans l'hypothèse où il serait une partie subjective du sujet général — *genus subjectum* — de cette même science. *Progressus scientiæ,* dit-il, *consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno in aliud: omnis autem motus a principio quodam procedit et ad aliquid terminatur; unde oportet quod in progressu scientiæ ratio procedat ex aliquibus principiis primis. Si qua ergo res est, quæ non habeat principia priora, ex quibus ratio procedere possit, horum non potest esse scientia, secundum quod scientia hic*

[25] *II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1. Voir aussi *De ente et essentia*, c. 1; *Quodl.*, 9, a. 3; *De Malo*, q. 1, a. 1 ad 19; *III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2; *Sum. c. Gent.*, III, 9; *Sum. theol.*, I, q. 48, a. 2 ad 2; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 1.

accipitur, prout est demonstrationis effectus. Unde scientiæ speculativæ non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum [26].

Or il est évident qu'au premier rang des *substances séparées*, il faut mettre Dieu, lequel, s'il en est, n'a pas de *principia priora* d'où la raison partirait comme d'un principe de connaissance; car, nous dit le saint docteur au même endroit, *ipsæ essentiæ harum substantiarum sunt intelligibiles per seipsas ab intellectu ad hoc proportionato*, et non pas par leurs principes.

Ceci peut s'appliquer aux créatures purement spirituelles, parce que les essences dont il s'agit présentement comme de sujets de science sont celles qui comportent la composition dans leurs principes constitutifs intrinsèques — saint Thomas parle de *partes ex quibus componitur sicut ex primis;* sinon les anges, substances simples, mais causées par Dieu, ne seraient pas inclus sous l'expression *substantiæ separatæ*.

Et qu'on n'objecte pas que le texte précédemment cité traite du *genus subjectum* et donc ne s'applique pas présentement, puisque Dieu n'est que partie subjective; partie subjective, d'ailleurs, que saint Thomas lui-même distingue bien du sujet général, quand il écrit: *Subjectum* [s'entend du *genus subjectum*] *alicujus scientiæ duplices partes habere potest; scilicet partes ex quibus componitur sicut ex primis, ut dictum est, idest ipsa principia subjecti, et partes subjectivas* [27]. Mais cette distinction ne nous paraît confirmer qu'une chose, c'est que Dieu ne saurait être partie subjective, puisque l'on ne voit pas comment un être simple pourrait être l'espèce ou la quasi-espèce d'un genre comportant composition intrinsèque. On pourra bien avoir de cet être une connaissance ayant rigueur scientifique, mais non pas quidditative. Et cette connaissance sera fournie par la science de l'être créé sensible, composé de principes essentiels, qui tombe sous les prises directes de notre intelligence et dont nous avons une connaissance quidditative.

On doit donc conclure de tout ceci que le principe posé par saint Thomas à propos du *genus subjectum*, vaut également des parties subjectives. On doit conclure aussi de ces considérations sur l'*ens commune*, que Dieu, pour saint Thomas, n'en est pas une partie subjective.

[26] *In I Post. Anal.*, lect. 41 (Leon., n. 8).

[27] *Ibid.* (n. 9). Il suffit aussi de lire attentivement la fin du numéro 8, pour voir qu'il ne peut être question que de principes intrinsèques de composition essentielle.

et que même si par impossible il l'était, il ne serait pas plus pour cela sujet d'une partie de cette science qui aurait l'être commun pour sujet général.

C'est par conséquent, dans le sens de ces conclusions qu'il faut interpréter cet autre texte de saint Thomas, dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce: *Sic igitur theologia, sive scientia divina, est duplex. Una, in qua considerantur res divinæ non tamquam subjectum scientiæ, sed tamquam principium subjecti, et talis est theologia, quam Philosophi prosequuntur, quæ alio nomine Metaphysica dicitur* [28].

De ce texte et des remarques qui l'ont précédé, nous saisissons comment Dieu intervient en métaphysique. Ce n'est pas comme partie subjective de l'*ens commune*. Autant dire, quelque paradoxal que cela puisse paraître, qu'il n'est pas sujet de cette partie de la métaphysique qu'on est convenu d'appeler théologie naturelle. C'est uniquement à titre de principe extrinsèque de son *genus subjectum* qu'il a place en métaphysique. Dans cette perspective, en rigueur de langage, la théologie naturelle ne prend donc pas son nom du sujet — même partiel — de la métaphysique, si on entend par *sujet* ce dont on cherche les causes et les propriétés — *cujus causas et passiones quærimus* — et qui est par conséquent le sujet formel et ultime des propositions dans cette science. Il lui vient, au vrai, de la primauté de l'une des réalités atteintes par le métaphysicien et convient donc tout particulièrement au chapitre de sa science où il l'atteint. Ainsi au commentaire du *De Trinitate* de Boèce, après avoir déterminé le troisième degré d'abstraction, saint Thomas poursuit en ces termes: *De quibus omnibus est theologia, idest divina scientia, quia præcipuum cognitorum in ea est Deus* [29]. Si à parler formellement, Dieu n'est pas le sujet de cette partie de la métaphysique qu'on appelle théologie naturelle, il ne faut pas nier qu'il en soit le sujet matériel. Cette expression peut en effet désigner tout ce dont il est question dans une science [30]. On est toutefois, de ce fait, en droit d'affirmer que les conclusions formulées par la théodicée ont pour sujet définitif l'être commun aux dix

[28] *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4.

[29] *Ibid.*, q. 5, a. 1. Il est intéressant de noter de quelle manière saint Thomas traite de l'unité de la métaphysique, et comment, chaque fois qu'il est question du nom de cette science, il n'en rappelle jamais sans insistance l'unité intrangible. Sous ces divers noms, métaphysique, philosophie première, théologie, c'est donc toujours la même science et entière qui est désignée, mais en raison d'un aspect matériel et extrinsèque à sa nature de science comme telle.

[30] *Ibid.*, q. 2, a. 2 ad 3.

prédicaments et pour prédicat — mais prédicat complexe — toute une proposition dont Dieu est le sujet immédiat. C'est ainsi rappeler sans cesse à l'esprit que notre théologie naturelle ne peut vivre et évoluer que dans le climat de la causalité, et c'est en même temps mettre en une singulière évidence la dépendance de notre connaissance de Dieu à l'égard du créé.

L'*ens commune decem prædicamentis* nous apparaît donc incontestablement comme le sujet de la métaphysique, puisque, selon saint Thomas, il est le seul en harmonie avec cette sagesse dont les principes sont les *rationes ex creaturis assumptæ*. C'est pourquoi aussi les causes ultimes extrinsèques, bien que natures complètes en elles-mêmes [31], sont connues exclusivement comme causes, dans la lumière des principes, instruments de l'intellect agent. *Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui* [32].

Cette position relative au sujet de la métaphysique s'éclaire singulièrement et son bien-fondé devient encore, si possible, plus évident quand on la rapproche de l'enseignement du saint docteur sur l'analogie entre la créature et Dieu: *Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiæ. Talis autem communitas potest esse duplex. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit; et talis est analogia creaturæ ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur* [33] . . . On aura reconnu dans le premier cas l'analogie dite *duorum ad tertium* et dans le second celle appelée *unius*

[31] *Ibid.*, q. 5, a. 4. Que Dieu ne soit naturellement connu que comme principe du créé, et uniquement dans la lumière de la causalité, c'est un point sur lequel nous aurons à revenir plus loin, et c'est la pensée très claire de saint Thomas. *Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium* (*Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1).

[32] *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 12 ad 2. On sait ce que ce *per phantasmata* signifie, pour saint Thomas, dans l'économie de sa doctrine générale de la connaissance humaine. Le phantasme est en puissance d'intelligibilité.

[33] *I Sent.*, *prol.*, q. 1, a. 2 ad 2; voir aussi *II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 11. Au sujet du rapport *unius ad alterum*, voir *De Pot.*, q. 7, a. 7; *Sum. c. Gent.*, I, 34; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5. Cette analogie entre la créature et Dieu, à la fois d'attribution et de proportionnalité, revêt un caractère particulier parce que la proportionnalité s'établit entre un être et celui dont il dépend d'une dépendance vécue dans l'ordre même de ce qui les rend proportionnels.

ad alterum. Dieu et les créatures ne participent pas à l'être; ce sont les créatures qui participent à l'Être. Et si l'*ens commune decem prædicamentis* peut nous conduire à la connaissance de sa Cause, c'est que le lien d'analogie qu'il implique est double: d'une première manière que nous pourrions situer sur le plan horizontal, il rapproche la substance et l'accident entre eux; d'une seconde façon sur le plan vertical, il relie la créature à Dieu. Or, l'analogie des êtres créés entre eux n'aspire qu'à l'analogie de la créature à Dieu, comme à l'adéquate explication d'elle-même [34]. Il n'y a donc pas de contradiction à soutenir que le sujet de la métaphysique est l'être, et que Dieu, bien que l'Être même, n'y apparaît pas comme sujet, ni comme partie subjective: c'est que l'Être, trop grand pour se laisser circonscrire par l'être, n'est connu que dans l'indigence et la pauvreté du créé. *Et Verbum caro factum est.* L'être commun, synthèse de la réalité des dix genres, projette le pâle reflet de sa lumière sur la cause qu'il réclame du plus profond de son intelligibilité.

II. — Méthode de la connaissance de Dieu en métaphysique.

De cet être commun aux dix prédicaments va maintenant dépendre l'organisation de la théologie naturelle, comme de la métaphysique tout entière. *Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia* [35]. Les conclusions, en effet, nous apportent les déterminations du sujet, dont la connaissance est le terme du mouvement qui s'origine aux principes. Il y a donc conformité entre les principes et la conclusion, autant dire entre les principes et le sujet dont ils dépendent, puisqu'il constitue la fin de leur démarche. *Secundum artem demonstrativæ scientiæ, oportet principia esse conformia conclusionibus* [36] . . . Il y aura aussi conformité entre le

[34] Alexandre MARC, *Principe et Méthode de la métaphysique*, dans *Arch. Phil.*, XI (1935), cah. III, p. 98-99. M. Maritain a montré brièvement mais avec justesse la structure de l'*ens commune*, sujet de la métaphysique, dans *Les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée de Brouwer (1932), p. 433, note 2. Voir, du même auteur, *ibid.*, p. 841-842; aussi, *Sept Leçons sur l'être (Cours et documents de philosophie)*, Paris, Téqui (s. d.), p. 29. — F.-X. MAQUART, *Elementa Philosophiæ*, Paris, Blot, 1938, t. III, vol. II, Tract. II, p. 247. — *Rapport de la Société Thomiste de l'Université d'Ottawa*, dans *Rev. Univ. Ottawa*, XII (1942), Sect. spéc., p. 42*-48*.

[35] *In I Ethic.*, lect. 3 (Pirotta, n. 32).

[36] *Ibid.* (n. 35).

terme et le chemin parcouru pour y parvenir. Voilà toute la raison de notre méthode scientifique.

Mais saint Thomas remarque, dans notre procédé général humain de savoir, un double mouvement, que l'on peut appeler voie ascendante et voie descendante. *In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et æternorum, quæ pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quæ pertinet ad judicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quæ statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quæ dicitur scientia, quantum ad ea quæ rationi subjacent . . . In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus judicet et ordinet. Et hoc fit per sapientiam* [37] . . .

Pour apprécier exactement le sens de ce texte, et pour délimiter avec quelque précision le champ respectif de l'invention et du jugement sapientiel, nous ne croyons pas mieux que de recourir à un autre passage, où commentant le *De Trinitate* de Boèce, saint Thomas qualifie le mouvement de la philosophie naturelle de *rationnel,* et celui de la métaphysique d'*intellectuel,* employant deux termes qui nous paraissent correspondre à l'*inventio* et au *judicium* dont il vient de parler: *Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiæ, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinæ scientiæ, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus: differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate* [38]. Après avoir montré comment la *ratio* et l'*intellectus* se distinguent respectivement par le discours et l'intuition, saint Thomas ajoute que si, d'une part, le mouvement de la *ratio* se termine à celui de l'*intellectus* par la *via resolutionis,* d'autre part, le mouvement de celui-ci est le point de départ de celle-là selon la *via compositionis et inventionis. Ex multis,* dit-il, *ratio colligit unam et simplicem veritatem . . . intellectus in uno multa comprehendit.* Et il conclut:

[37] *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2.
[38] *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad tertiam quæstionem.

Consideratio, quæ est terminus totius humanæ ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio; ce qui se traduirait, croyons-nous, en tenant compte de tous les précédents psychologiques qui amènent ce regard intellectuel en nous: la considération (le mouvement) au terme (sommet) du savoir humain, est plus intellectuelle, se rapproche plus de l'intuition qu'elle n'est caractérisée par le raisonnement. C'est la contemplation métaphysique.

A ce stage, en effet, la contemplation n'est pas complètement dégagée du discours, soit dans sa préparation, parce qu'elle garde encore de ce dont elle est le terme, soit dans son achèvement, parce que même là il lui faut comme le support d'une conclusion — donc discours — pour pénétrer davantage la virtualité des premiers principes et de la cause altissime. En un mot, elle est *sagesse* et *science* tout ensemble, et c'est dans la contemplation de la cause suprême, en théodicée, qu'elle réalise le plus parfaitement sa nature de sagesse. *Intellectualiter procedere non attribuitur scientiæ divinæ, quasi non ipsa ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones; sed quia ejus ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones ejus principiis* [39].

En outre, après avoir posé la métaphysique comme la discipline *maxime intellectualis* et au point culminant du procédé de résolution — *secundum viam resolutionis* — de l'esprit, saint Thomas explique que ce mouvement comporte une double modalité, suivant que l'on va *de uno in aliud secundum rem* ou *de uno in aliud secundum rationem.* Dans le premier cas, il s'agit des causes extrinsèques et des effets, de sorte qu'en résolvant les effets dans leurs causes, *ultimus. . . terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quæ sunt substantiæ separatæ.* Dans le second cas, nous sommes en présence des causes intrinsèques, et alors le mouvement s'établissant entre principes universels et moins universels ou particuliers, il faut dire que le *terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis, et eorum quæ sunt entis in quantum hujusmodi* [40].

[39] *Ibid.*, ad 1 et ad 3.

[40] *Ibid.*, q. 6, a. 1, ad tertiam quæstionem. La fin de cette question est bien révélatrice de la pensée de saint Thomas sur l'unité de la métaphysique, puisque c'est à la science prise en son entier qu'il attribue les trois vocables habituels.

C'est là, nous semble-t-il, un texte qui ne manque pas d'intérêt pour l'organisation de la théologie naturelle, puisque les deux modalités dont il parle débouchent, de part et d'autre, sur la théodicée — *secundum rem* — et l'ontologie — *secundum rationem* — car s'il est vrai, selon M. Maritain, qu' « en réalité critique, ontologie et théologie naturelle croissent ensemble, plus étroitement connexes encore que les vertus morales, puisqu'elles intègrent un seul et même habitus spécifique[41] », il n'est pas moins certain que l'exposé méthodique exige certains cadres — qui ne seront toujours que des cadres — sans lesquels le savoir humain ne saurait fructueusement s'élaborer. C'est à cet exposé méthodique, il va de soi, que sont consacrées les présentes recherches [42].

Donc, la métaphysique ayant achevé l'étude de son sujet, l'être commun, dans l'analogie de son concept et les éléments constitutifs de sa nature, en vient tout logiquement à la cause extrinsèque de ce même sujet, et pénètre dans le domaine de la théologie naturelle, tel qu'on l'entend communément aujourd'hui. Comment effectuer cette transition? C'est le problème qu'il nous faut maintenant résoudre. Pour ce faire, rappelons dès l'abord que la métaphysique, comme toute science *propter quid*, démontre les propriétés de son sujet par la nature même de ce sujet: *Id cujus scientia per demonstrationem quæritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subjecto aliquo prædicatur* [43] . . . Or le sujet de la métaphysique est l'être commun aux dix prédicaments, considéré dans la composition d'essence et d'existence qui le constitue comme tel. Voilà pourquoi nous sommes amené à dire que la propriété démontrée en partant de la nature même de l'être commun— dont l'essence n'est pas l'existence — est la *dépendance actuelle de sa cause*, suite nécessaire de la composition.

Tel est le point de départ que nous suggère explicitement le Docteur angélique, lorsqu'il écrit: *Licet habitudo ad causam non intret defini-*

[41] Jacques MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris. Desclée de Brouwer (1932), ch. 3, p. 154.

[42] On ne doit pas penser que l'existence de Dieu ne peut être connue qu'à la fin de l'ontologie. Dès que la composition intrinsèque de l'être commun nous est apparue, nous apparaît aussi l'existence de sa cause, dont nous pourrions déterminer la nature par la causalité, l'éminence et la rémotion, au fur et à mesure que nous enrichissons notre connaissance de l'être commun, son effet. Seulement, la considération de la réalité divine après l'étude complète de l'être commun y gagne d'autant en profondeur, en compréhension, et prépare plus adéquatement le regard sapientiel du métaphysicien.

[43] *In I Post. Anal.*, lect. 2 (Leon., n. 2).

tionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo quin sit risibilis [44].

Que cette dépendance soit *actuelle*, il n'en peut être autrement, en raison de l'ordre propre où elle s'exerce, qui est celui de l'être comme tel — *ens sumitur ab actu essendi*, — et constaté de fait dans le concret de l'actuelle réalité.

Autant dire que la composition dans l'être, constatée dans l'être actuel — l'être possible n'est intelligible que par l'être en acte, — exigera une cause actuellement existante, puisque sans celle-ci, la dépendance actuelle ne subsisterait plus, et alors l'être commun ne serait plus lui-même. C'est le sens dans lequel nous pensons devoir interpréter *hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum*. Notons aussi que, dans le cas présent, il s'agit de l'*être* et non seulement de la *quiddité* [45]; ce qui prête au problème un aspect tout spécial, comme nous le verrons.

La première conséquence à tirer de ces considérations serait que la démonstration d'une propriété de l'être commun implique *simultanément* la démonstration de l'existence actuelle de Dieu. Le *propter quid* de la propriété du sujet contient virtuellement le *quia* de l'existence de la cause. De la sorte Dieu s'introduit en métaphysique aussi normalement que rigoureusement. La démonstration indique que cette propriété de l'être commun, pour être connue de façon adéquate, devra toujours se saisir en rapport avec la cause, à laquelle elle conduit, puisqu'une relation ne se connaît que dans son rapport à son terme. Donc la théodicée, traitant de ce terme, parachèvera vraiment notre science de l'être commun, nous en livrant la connaissance par la cause extrinsèque ultime; elle concourra à compléter la science *propter quid* de l'être commun.

D'autre part, il ne faut pas oublier que tout ce que nous déterminerons de cette cause extrinsèque de l'être commun, nous viendra de l'être commun lui-même, qui demeure toujours sujet formel, de telle sorte que la cause apparaîtra dans la lumière de son effet, et qu'un cercle s'établira,

[44] *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 1 ad 1.

[45] *Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis* (*De Ver.*, q. 1 a. 1).

pour ainsi dire, de l'être commun à sa cause. Dieu est d'abord atteint dans son *existence* en même temps que la *propriété* du sujet; il est ensuite déterminé dans sa *nature* par analogie avec la *nature* du sujet; puis c'est ainsi connu qu'il apporte une ultime et adéquate explication de la *propriété* du sujet.

Nous avons donc affaire à une démonstration d'un genre particulier. Comme toute démonstration *propter quid*, elle nous donne une propriété du sujet, mais c'est une propriété qui ne le laisse pas en lui-même, qui ne le détermine pas exclusivement par rapport à lui-même — par exemple, la risibilité chez l'homme, — mais qui l'extériorise, en quelque sorte, pour le diriger vers sa cause, nous assurant par le fait même de l'existence de cette cause.

Et la manière dont nous obtenons l'existence de Dieu fixe, du même coup, celle dont nous parviendrons à en déterminer la nature et les attributs qui logiquement en découlent. D'autre part, c'est dans cette démonstration par laquelle nous pénétrons en théologie naturelle, que prennent source, avec l'analogie qu'elles intègrent, les trois voies de causalité, de rémotion et d'éminence nous rapprochant de la nature de la divine réalité, dans la mesure où la pourra supporter le regard de notre esprit [46].

Prouver de l'être commun son exigence actuelle d'une cause première, son actuelle dépendance à son égard, c'est donc prouver que Dieu, cette cause première, existe. Voilà la substance de la démonstration de l'existence de Dieu, dont les cinq voies sont l'expression traditionnelle et qui nous transportent des diverses réalisations de l'être commun aux diverses *conditions* d'existence de la cause, comme s'exprime saint Thomas [47]. Tâchons maintenant de développer les quelques points contenus dans l'exposition plutôt succincte qui vient d'être faite.

La nature de l'être commun, avons-nous vu plus haut, consiste dans la composition de l'essence et de l'*esse*. De plus, notre preuve a son point de départ dans une constatation de fait, pour aboutir à l'existence de fait de la cause exigée par l'être commun. Or, cette dualité de nature et d'*esse* exprimée dans l'*ens commune* ne se réalise pas telle quelle, mais de différentes manières qui sont les conditions d'existence, ainsi réunies dans les

[46] *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 2.
[47] *Sum. c. Gent.*, I, 14.

cinq voies. Les preuves par le mouvement, la causalité, la contingence, les perfections graduées et l'ordre du monde, exposent ces diverses modalités de l'être commun. Le mouvement, en effet, donne une manière d'exister comme mobile, la causalité nous fait constater la manière d'exister comme causant-causé, et ainsi de suite. Ces modes requièrent, pour s'expliquer en leur réalisation concrète, une cause de leur existence à tous, puisque eux-mêmes ne sont pas leur existence. De plus, ainsi construites, les cinq voies répondent bien au besoin de notre intelligence de s'appuyer sur le sensible, comme en témoigne le Docteur angélique: « *Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt* [48] . . .

Dans cette même orientation, la preuve de l'existence de Dieu, prolongeant sa lumière sur la considération de la nature divine, il s'ensuit qu'en vertu du principe de causalité nous reconnaîtrons à cette nature toutes les perfections, tous les modes d'être, puisqu'elle les cause tous. Dieu, en effet, est établi comme cause de l'*ens commune*. Or cet *ens*, qui à première analyse révèle un rapport de l'essence à l'existence, contient implicitement toutes les natures particulières dans lesquelles se vérifie ce rapport. Donc dans Dieu démontré par l'*ens commune*, on atteindrait explicitement le rapport d'identification de l'essence et de l'existence — nous aurions l'aspect premier de la nature divine — et implicitement les déterminations ou les conditions de cette nature. *Ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata* [49].

Nous parlons de nature quand il s'agit de l'identification de l'essence et de l'existence en Dieu, parce que l'effet propre qui nous conduit à lui est l'être comme tel, ou la dépendance de la réalité dans l'exercice de son existence. Or toute cause est telle par sa forme; donc si nous rencontrons une cause qui le soit dans l'ordre même de l'existence, sa nature sera

[48] *Ibid.*, I, 12.

[49] *Sum. theol.*, I, q. 12, a. 12. Voir aussi, q. 32, a. 1; in *Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4 ad 2.

d'exister. En conséquence, toutes les déterminations apportées à cet explicite primitivement atteint, bien qu'en réalité s'identifiant avec l'*esse* divin, seront dites modifications ou déterminations de la nature: nous aurons les attributs divins.

L'essence divine étant inconnaissable en elle-même, ces divers attributs viendront la manifester à notre esprit, mais pour autant que le permettra son rapport au créé; ce qui ne laisse aucunement entendre, cependant, que nous ne la connaîtrons pas du tout, ou que nous n'en énoncerons que des faussetés, mais que sans l'atteindre dans ce qui la constitue en propre, nous la saisirons dans ce qu'elle a de commun avec son effet analogue.

On peut donc affirmer avec M. Maritain [50] que toute « la théodicée est virtuellement et éminemment contenue dans les cinq voies de saint Thomas . . . » Puisqu'en somme c'est l'*ens commune* avec tout ce qu'il contient qui nous fait conclure à Dieu, et qu'il nous est synthétiquement présenté dans les cinq voies, en ses conditions d'existence, c'est encore par celles-ci qu'en vertu du principe de causalité, nous possédons déjà implicitement toutes les précisions qu'il nous est possible sur la nature divine. Qu'est-ce, en effet, que l'*ens commune* sinon un analogue confondant actuellement et implicitement les différences de ses inférieurs; un analogue, par conséquent, dont la cause atteint aussi les analogués, mais selon qu'ils ont en eux le fondement de cette communauté analogique exprimée dans l'analogue *ens* — commun aux dix prédicaments.

La contenance virtuelle dont nous parlons apparaît encore en ceci que les déterminations de la nature divine ne seront que la transposition analogique des divers aspects créés qui nous ont conduit à l'*ens commune* et de là à Dieu.

Dieu n'est obtenu que dans une démonstration *quia,* nous ne l'avons pas atteint dans sa nature propre, dans ce qu'il est en soi, mais par le rapport qui relie à lui son effet, l'être. Faudrait-il en conclure que la causalité soit toute sa nature? Non certes; mais bien plutôt que le rapport de dépendance de ses effets soit le seul moyen de le connaître. L'existence à laquelle nous parvenons nous assure de son indépendance, et nous dit que s'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions jamais voir en lui la cause ex-

[50] Jacques MARITAIN, *Science et Sagesse,* Paris, Labergerie, p. 179.

plicative de l'*ens commune*. L'indépendance absolue, l'aséité est le fondement unique de cette causalité; en un mot c'est la transcendance. Elle seule nous permet d'entrevoir la non-absurdité d'une source qui se déverse sans se diminuer, d'un principe qui se multiplie sans se diviser. Voilà le fond de l'énigme, ou si l'on veut, du mystère de la participation.

La démonstration *quia* nous fait ainsi passer, à travers la *causalité* de l'être, dans l'*éminence* et le *quid non* de Dieu. Et remarquons l'importance de ce *quid non;* c'est le premier moyen que nous ayons de fixer les conditions de la nature de la cause, pour qu'elle soit vraiment cause dans l'ordre de l'être. Dès qu'il a prouvé l'existence de Dieu, saint Thomas dit formellement: *Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare. Est autem via remotionis utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ* [51]. Nous aurons remarqué aussi que le texte parle de *conditions*. C'est donc que la nature n'est pas pénétrée en elle-même et que, en fait, ce que nous en dirons se prenant par rapport au créé, nous ne ferons que donner les conditions requises de sa part à titre de cause de l'être. *Res divinæ non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia* [52]. C'est dire équivalemment que toute notre métaphysique des attributs divins se fonde sur une nature dont nous savons au moins avec certitude, en raison du principe générateur de la conclusion, ce qu'elle ne doit pas être pour expliquer le créé. Ainsi en séparant Dieu de la créature nous serons plus à même de voir comment il peut en être la cause, et donc comment la créature, de son côté, est causée. Ceci laisse entendre que toute notre étude de la nature divine sera commandée par les trois voies de causalité, d'éminence et de rémotion, fondées elles-mêmes sur le fait qu'il s'agit de la cause universelle de l'être. Par ces voies va se faire la discrimination des perfections que nous transporterons proprement en Dieu, lors de la considération des attributs opératifs. Quant aux attributs entitatifs, parce qu'ils concernent plus directement Dieu en lui-même, ou que, pour la plupart, ils se rapportent à ce qui, dans le créé, correspond aux natures spécifiques — ou à des perfections mixtes obtenues surtout dans la première voie, — ils seront dits de Dieu grâce à l'élément négatif qu'ils comportent et qui

[51] *Sum. c. Gent.*, I, 14. Voir T.-L. PÉNIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931, p. 109.
[52] *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4.

leur vient de l'usage de la voie de rémotion. C'est ainsi que Dieu se distingue de la créature. *Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est* [53] . . .

Dans la considération des attributs opératifs, on fera usage principalement de la voie de causalité; ils s'exprimeront affirmativement, et seront dits proprement de Dieu. Pour cela nous ferons appel à l'idée de participation, puisque c'est elle qui va sauvegarder la causalité divine. Par le fait même nous aurons atteint les perfections simples. Se participe ce qui peut se communiquer à des degrés divers sans se diviser ni se détruire. Immédiatement nous nous rendons compte que ce ne sera là l'apanage que du spirituel. Tout être matériel, en effet, parce que rigoureusement limité à lui-même en raison de la puissance qu'il comporte essentiellement, est incapable de faire don de lui-même sans se diviser; une fois qu'il s'est communiqué, il n'est plus matériellement ce qu'il était. Donc une participation dans le spirituel, et dans le spirituel qui abstrait complètement de la matière, dont le concept que nous avons implique la supériorité sur la matière, même *quoad esse*. Il n'y a qu'aux biens spirituels que tous peuvent communier sans les diminuer. Ainsi notre sagesse est une participation de la sagesse divine, tandis que notre humanité n'en est pas une de l'*humanité divine*. On retrouve ici les perfections simples signalées plus haut, où il s'agissait de la description du troisième degré d'immatérialité propre aux objets du métaphysicien.

Par quelle démonstration arrive-t-on à établir ces différents attributs divins? Par aucune autre qu'une démonstration *quia*, laquelle n'est ni plus ni moins que l'explicitation du résultat de cette démarche initiale qui conduit à l'existence de Dieu. C'est également le domaine du procédé *de uno in aliud secundum rem* par quoi on entre en théodicée. Saint Thomas nous dit, en effet, qu'il en est des attributs comme de l'existence, en Dieu: *Est quædam alia Dei cognitio, . . . per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, æternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quæ de Deo ostendimus* [54].

[53] *De Ver.*, q. 10, a. 12 ad 7, in contr.
[54] *Sum. c. Gent.*, III, 39.

Sur cette démonstration *quia* va s'appuyer, mais dans une réplique du procédé *de uno in aliud secundum rationem*, propre à l'ontologie, une démonstration qui nous semble *propter quid*. Du moins, en est-il ainsi dans le cas des attributs obtenus par la voie de rémotion, fondée sur la proportionnalité. Nous savons, en effet, le *propter quid* de l'éternité divine, parce que nous savons le *propter quid* du temps qui est le mouvement. Donc où il n'y aura pas de mouvement nous connaîtrons la raison propre pour laquelle il n'y a pas non plus de temps. Pour les attributs obtenus par la voie de causalité, il y aurait également démonstration *propter quid* en raison de l'analogie qui fait que nous avons des perfections simples s'appliquant formellement en Dieu, et dont la démonstration *quia* nous a convaincu de l'existence en Dieu. La causalité nous pousse même à dire que si telle ou telle perfection n'était pas ainsi en rapport transcendantal avec telle autre, elle ne le serait pas plus dans le créé. Nous constatons alors combien Dieu est vu comme cause et explication de ce que le créé contient de perfection, de même que dans les perfections mixtes nous voyons à leur manière d'être — virtuelle-éminentielle — en Dieu, comment elles peuvent exister en la créature.

Ceci indique, pourtant, que si la démonstration est stricte, et conforme aux lois de la logique, elle ne saurait être exhaustive à l'endroit de la chose elle-même, puisque nous ne la saisissons que par analogie avec son effet inadéquat. Et alors la démonstration ne saurait être prise au sens fort du terme, Dieu n'en étant pas le sujet formel ainsi qu'on l'a dit plus haut. Aussi n'y a-t-il procédé *propter quid* que dans la mesure où il est atteint comme cause du créé. C'est donc dire que la force et la valeur de ce *propter quid* ne lui viennent pas tant de la cause que de l'effet, car, en définitive, c'est sur ce qu'il y a en lui que tous nos raisonnements sont fondés. Ainsi l'immatérialité remarquée dans l'esprit humain me fait conclure, en tenant compte des différences exigées par l'analogie, que de l'immatérialité en Dieu découlent, et comme de leur raison propre, l'intelligence et la volonté. Encore une fois, ce n'est pas la cause vue en elle-même qui me garantit cet enchaînement, mais bien ce que j'ai vu dans l'effet et que l'analogie me fait transporter en la cause. C'est pourquoi l'évolution de l'esprit dans la connaissance des attributs de Dieu, se ferait selon un style de démonstration *propter quid*, plutôt que par une vérita-

ble et authentique démonstration de ce genre. Car si on y regarde attentivement on se rendra compte que tout ce qu'il y a de démonstration *propter quid* en théodicée, est en relation de dépendance d'une démonstration *quia* qui est son unique source. Rien cependant n'empêche notre procédé d'être vrai, puisque nous sommes dans les perfections simples qui se disent par analogie de proportionnalité propre, nonobstant leur caractère incomplet et tout relatif.

Il faut bien se rappeler aussi, c'est l'enseignement constant de saint Thomas, que de Dieu on ne peut connaître que *an sit* ainsi que les conditions requises *en lui* pour qu'il soit *cause* de l'être, conditions, cependant, qui ne sont pas données par la considération de sa nature, mais par celle de ses effets. Quant au *quid est*, à son essence en elle-même, elle nous est inconnue: nous savons bien, en effet, ce qu'elle ne peut pas être et même ce qu'elle doit être pour pouvoir causer l'être, mais la source de cette connaissance étant la multiplicité des perfections créées et limitées à laquelle correspond la multiplicité de nos concepts, il nous est impossible en de telles conditions d'atteindre le *quid est* de Dieu [55]. Dans un cas comme dans l'autre, on le voit, tout ce que nous pouvons déterminer de Dieu positivement ou négativement, est commandé par son rôle de cause du créé. En somme, nous ne faisons que reporter dans l'incréé, et dans l'ordre où ils sont dans le créé, les perfections et les attributs qui conviennent à un être spirituel, compte toujours tenu de l'analogie qui règle les relations de la créature à Dieu.

Lorsque nous disons que Dieu n'est vu qu'en rapport avec le créé, cela n'exclut pas que, tout en étant ainsi considéré, il ne soit pas scruté dans ce qu'il est en lui-même. Mais cet *en lui-même* n'est pas atteint absolument; ce n'est que par la créature, comparativement à elle que nous l'atteignons, et les voies de rémotion et de suréminence ont leur utilité avant tout dans ce cas. Voilà pourquoi le traité de la nature de Dieu est si négatif dans ses expressions et ses formules. Dieu est éternel, immobile,

[55] *Omnia quæ in Deo sunt, una et simplex ejus essentia sunt: sed ea quæ sunt in ipso unum, sunt in intellectu nostro multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum illorum sine alio. Inde est quod in statu viæ de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit, quod cognoscatur, an est unum eorum, et non alterum: sicut scit aliquis an sit sapientia in Deo, qui tamen non cognoscit an insit omnipotentia, et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit . . .* (*In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 4 ad 10.)

immatériel, distinct du monde — il n'est pas partie du monde, — un, immense, incorporel. Ce sont les attributs entitatifs, donc qui s'essaient à déterminer Dieu tel qu'il n'est pas par rapport à la créature.

Le chapitre des attributs opératifs, quoique se servant lui aussi des voies de rémotion et de suréminence, les suppose plutôt, pour faire usage avant tout de la voie de causalité. Alors vraiment Dieu est étudié dans son rapport créateur au monde, il y est vu dans son opération intellectuelle et volontaire telle qu'elle se manifeste dans le monde, surtout dans le monde spirituel où elle est activement participée. Ce dernier, il est vrai, est le seul à connaître l'analogie entre Dieu et le créé, comme il est seul à donner une réalisation aussi parfaite de cette analogie. C'est pourquoi saint Thomas sera très exact en disant: *Essentia ejus* [*Dei*] *non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ et voluntatis procedunt; et ita per providentiam* [56]. Tel est aussi le procédé de l'opération immanente de l'esprit humain. L'ordre de l'univers conduit à une intelligence ordonnatrice, à une Providence, saisie par comparaison avec la prudence particulière de la créature intellectuelle.

Nous aurons remarqué sans doute que le traité des attributs opératifs est habituellement de beaucoup le plus développé de la théologie naturelle, avec celui de l'existence de Dieu, parce que dans ces attributs opératifs nous trouvons la raison dernière explicative du créé; c'est en les étudiant que nous voyons le plus profondément qu'il nous soit donné naturellement, comment le créé est entièrement en dépendance d'un autre qui en est le maître absolu. En un mot, la propriété de l'être créé nous apparaît dans sa plus grande lumière: il est *causé*, il comporte essentiellement un rapport de dépendance, il est *ab alio*.

Soulignons ici une différence avec la théologie de la foi. Celle-ci, en effet, a pour sujet Dieu lui-même, c'est lui qui draine, pour ainsi parler, toutes les attentions de la science, de telle sorte que la créature est étudiée pour mieux faire comprendre ce que Dieu peut être en lui-même; en lui s'origine et se termine le mouvement de notre esprit. En théologie natu-

[56] *De Ver.*, q. 5, a. 2 ad 4.

relle, par contre, si Dieu est considéré en lui-même [57], et si à ce titre il peut être dit l'objet principal du savoir métaphysique, c'est-à-dire la réalité infiniment la plus importante dont il s'occupe, c'est pour expliquer le créé, de telle sorte que celui-ci demeure toujours le sujet formel de nos considérations et que Dieu intervient comme la cause extrinsèque dernière du créé [58]. La distinction ainsi établie entre les deux théologies nous paraît bien, du reste, clairement enseignée par saint Thomas, quand il dit: *Non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in Doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur* [59]. Il découle aussi de cette distinction que si dans le domaine de la théologie de la foi, la primauté revient à la voie de rémotion, la théologie naturelle, pour sa part, se développera avant tout par la voie de causalité.

Signalons enfin rapidement que la voie d'éminence sera utilisée explicitement pour les perfections simples qui désignent les attributs positifs, par lesquels la créature et Dieu se peuvent formellement comparer, et selon l'analogie de proportionnalité propre.

Après toutes ces observations, il nous semble que l'aspect le plus fondamental et qui constitue comme l'âme du traité de la théologie naturelle, est que Dieu soit considéré en métaphysique uniquement comme cause du créé.

Telle est, du moins, la conclusion que nous croyons légitime de tirer des différents textes de saint Thomas, en particulier de ceux où il parle de la métaphysique comme portant à la fois sur tel sujet qui est l'*ens commune* et sur les *causes* de ce sujet. Elle ressort aussi de ces passages nombreux dans lesquels le saint docteur insiste sur ce fait que la connaissance naturelle ne peut atteindre Dieu qu'en tant que cause et principe de la créature, et que c'est uniquement par ses effets qu'il est connu, autant dans

[57] On connaît par ce qui précède le sens donné à l'expression *en lui-même*, qui ne peut se désolidariser de la causalité, unique perspective dans laquelle Dieu nous apparaît.

[58] C'est par cette connaissance de Dieu que se trouve complétée notre science de l'être commun, la science étant la connaissance des choses par leurs causes intrinsèques et extrinsèques.

[59] *Sum. c. Gent.*, II, 4.

ce qu'il est en lui-même, que dans ce qu'il est par rapport à ses effets. Nous n'avons de la divinité ici-bas, par la lumière naturelle de notre raison, qu'une connaissance de l'ordre du *quia*, prenant vie à l'intérieur de la science *propter quid* d'un être dont Dieu est la cause nécessaire. A ce sujet, bien révélatrices sont ces paroles de saint Thomas: *Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa* an est, *sicut se habet quidditas ipsius causæ cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum: et ideo non possumus in statu viæ pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causæ ad effectum, quæ quidem habitudo in effectu non pertingente ad æqualitatem suæ causæ, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causæ suæ, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est, non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio, et efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quæ in effectibus apparent* [60].

La théologie naturelle nous donne comme le *propter quid* extrinsèque de la créature, bien que de ce *propter quid* pris en soi, nous n'ayons qu'une connaissance *quia*. Et voilà bien, dans tout ce qu'elle comporte d'angoissant et d'inassouvi, la situation antinomique du créé. En lui le néant et l'être se rencontrent, non par un effort du néant, mais par une libéralité de l'*Être*, de sorte que de l'union des deux naît l'*être* pour attester de sa double origine. *Oportet quod quidquid est in re, vel proprium, vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse* [61] . . . C'est là tout l'esprit de la métaphysique de Dieu. Nous nous rendons compte, de cette façon, combien l'esprit humain est impuissant à épuiser l'intelligibilité de l'être créé. D'ailleurs pour

[60] *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 2.
[61] *II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3.

le faire il lui faudrait atteindre à l'intelligibilité de la cause de l'être, parce que la seule manière de comprendre adéquatement le créé, est de le saisir parfaitement dans sa participation de l'incréé. L'effet n'est connu adéquatement que dans sa cause, et sa cause nécessaire.

La méthode de la théologie naturelle, on le constate, n'a été considérée que dans ses grandes lignes. Nous avons visé surtout à en indiquer ce qui nous paraît bien être l'orientation générale, l'esprit dans lequel la connaissance métaphysique de Dieu doit s'élaborer si l'on s'en tient aux textes mêmes de l'Aquinate, ou à une interprétation de l'Aquinate par lui-même. Sa doctrine sur la métaphysique, ainsi que sur la connaissance naturelle de Dieu, celle qu'il donne particulièrement par voie de comparaison quand il parle de la connaissance théologique, nous a semblé solliciter logiquement le développemenut de l'idée de causalité et de dépendance.

Mais nous ne croyons pas qu'un traité de théologie naturelle sorti de la plume du Docteur angélique, eût *matériellement* différé de ses traités *de Deo Uno* de la *Summa Theologica* ou de la *Summa contra Gentiles*. De part et d'autre on a le procédé déductif: de l'existence on passe à la nature divine et à son opération qui la relie avec le créé. Et cela parce que le créé qui nous fait connaître sa cause est déjà saisi en lui-même par le regard *intellectuel* de la sagesse humaine.

Si le procédé en est *matériellement* semblable en bien des points, tout autre cependant en est l'inspiration formelle. Pour s'en convaincre, il suffit de noter encore la manière dont Dieu intervient en théologie de la foi et en théologie naturelle. Là il est *donné* dans sa vie intime, dans ce qui le constitue en propre; puis ce Dieu qui est révélé, l'esprit humain montre comment on en perçoit l'existence dans les effets naturels de sa puissance. Ici, en théologie naturelle, l'esprit arrive à Dieu comme à la cause explicative du sujet, atteignant ainsi la raison *propter quid* de l'une de ses propriétés. Dans la *Summa Theologica* Dieu est prouvé pour lui-même, en métaphysique, il prend place comme terme existant rigoureusement exigé par la propriété du sujet.

C'est dans cet esprit que nous tenterions une esquisse de disposition générale de la théologie naturelle. Tout d'abord, pour déterminer le sens et la portée de l'étude de la Cause Première de l'être, nous en indiquerions

le lien avec le sujet de la métaphysique. Puis serait au moins amorcée l'analogie entre Dieu et la créature, quitte à la préciser au fur et à mesure du déploiement qui suivra, et à l'intelligence duquel elle est indispensable. Viendrait alors l'existence de Dieu, ayant soin d'insister sur la démonstration, la démonstrabilité étant bien plutôt une question historique née des erreurs commises, et non de la nature même du traité. Nous montrerions, entre autres choses, comment les cinq voies nous conduisent à une cause première efficiente, exemplaire et finale. Ce passage du créé à l'incréé se ferait, à notre avis, plutôt sous le signe de l'aspect de *dépendance* dans l'analogie entre la créature et Dieu, tandis que dans la nature de Dieu dont la considération suivrait normalement, l'aspect de *proportionnalité* saillirait le premier.

La question de la nature divine aurait comme préliminaire l'étude des trois voies, des perfections et des noms divins. Le traité lui-même comprendrait les attributs entitatifs, où on a surtout la voie de rémotion, et les attributs opératifs, où l'on remarque principalement la voie de causalité.

C'est par ce dernier point que la métaphysique apparaîtrait le plus parfaitement une sagesse, fournissant de son sujet la vision la plus compréhensive par les causes ultimes. En posant ces causes en Dieu, dont elle a suffisamment scruté la nature, elle dit de l'être créé tout ce que lui permettent les lumières de la raison naturelle. *Creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur* [62] . . . C'est là, semble-t-il, la conclusion normale de la théologie naturelle, telle que nous la suggère l'enseignement de saint Thomas.

Maurice BEAUCHAMP, o. m. i.

[62] *I Sent., prol.*, a. 2 ad 2.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

PITIRIM A. SOROKIN. — *Basic Problems, Principles and Methods.* New York, American Book Co., 1941. In-8, XV-804 pages.

This is the fourth volume of the monumental work entitled *Social and Cultural Dynamics.* It contains the more theoretical portions of that treatise. The factual details and empirical data appeared in the first three volumes under the headings of « fluctuations » of forms of art, of systems of truth, ethics and law, and of social relationships, war and revolution. These latter were published in 1937.

Of the entire work as a whole, it must be said that it is one of vast erudition and that it challenges comparison with the similarly elaborate and comprehensive studies of Spengler, Toynbee and Pareto. It is a treatise in social philosophy rather than in superficial and merely descriptive sociology. It is also to some extent a treatise in the philosophy of history.

A more popular and abbreviated version, under the title *The Crisis of Our Age* (Dutton, 1941), has appeared subsequently, and here too the contrast between « Sensate » and « Ideational » cultures is employed. As the author expressed it (vol. 3, p. 535) in an earlier volume of the present work: « We are seemingly between two epochs: the dying Sensate culture of our magnificent yesterday and the coming Ideational culture of the creative tomorrow. We are living, thinking and acting at the end of a brilliant six-hundred-year-long Sensate day. »

In the volume under review here, the morphological analysis of cultures discloses five main, fundamental, cultural systems in any area or group, *viz.*, language, science, religion, fine arts and ethics, besides the mixed, composite and derivative cultural systems (pp. 106-139). Then there are the three vaster supersystems of culture, *viz.*, Ideational, Idealistic and Sensate.

There is a compact but almost exhaustive survey of the doctrine of cycles *i.e.*, of the theories of periodicity and historical rhythm, especially in chapters eight, nine, ten and fifteen.

It would be impossible in a review to indicate the wide range of thought embraced in this book or the wealth of documentation, charts, diagrams, tables, etc., in the whole series. The most frequently quoted authors are Aristotle, Toynbee, Tarde, Marx, Hegel and Kant (in that order, roughly). The reader should note the criticism of Ogburn (pp. 165, 309).

This author has been vigorously attacked but his ripostes are just as strenuous (pp. V, 438, 666). The reviewer does not agree with Livingston (Pareto's translator)

that Sorokin is a Thomist. Much less can he accept the superficial verdict of those who call Sorokin a fascist. Again, he is not a pessimist like Spengler.

In general, the serious student of today cannot afford to neglect this Harvard sociologist, even if his writing is rather heavy and profound for the tired businessman.

Daniel C. O'GRADY,
Univ. of Notre Dame.

* * *

LOUIS WIRTH (editor). — *Eleven Twenty-Six: a decade of social science research.* Chicago, The University of Chicago Press, 1940. In-8, XV-498 pages.

On the great campus of Chicago's Midway, the number of the Social Science Research building is 1126 — hence the title of this anniversary volume which contains a sociological inventory covering ten years. Almost 200 pages are devoted to a bibliography which lists the publications of present and former members of the Division of the Social Sciences and their collaborators from allied staffs.

The remainder of the volume contains three formal addresses delivered at this tenth anniversary celebration (December 1939) and five technical papers on urbanism, social trends, folk society, factor analysis, etc., besides the minutes of the five excellent round-table sessions.

The reviewer regards these round-table discussions as constituting an ideal introduction to sociology. In the first of these, on the topic « The Social Sciences, One or Many », the old question of integration versus specialization is treated. Is *sociology* an independent science or is it a loose, generic label for all of the social sciences? The problem of coordination and correlation has never been satisfactorily solved by 20th century sociologists despite such devices as the Institute of Human Relations, the Research Councils, the *Encyclopedia of the Social Sciences*, the Unity of Science movement, the cultural approach borrowed from anthropology, and other instruments of unification and synthesis. Cooperation and collaboration there have been but the ideal of authentic, scientific unity has eluded the social scientists.

The second of the round-table discussions concerned « Quantification: the quest for precision ». Here the role of statistics, of mathematics in sociological methodology, of case-study methods, of public-opinion polls by sampling methods (Gallup poll, etc.), of census-data, were evaluated. The philosopher is inclined to warn the sociologist that while Galileo may have been right regarding the supreme importance of measurement in the physical sciences, the situation in the realm of human affairs, i. e., in the field of the social sciences is quite a different story.

To be thrifty with our allotted space, we merely mention the third of the round-table subjects which was « Training for Social Science Research ».

« Generalization in the Social Sciences » was the theme of the fourth and « Social Science and Social Action » the theme of the fifth of these Round Tables. Here the standard problems of the philosophy of science (traditionally debated in connection with the natural science and especially of the physical sciences) arose again — description vs explanation, facts vs theory, measurement, prediction, laws, induction vs deduction, methods vs results, analysis vs synthesis, *a priori* vs *a posteriori*, etc. — inevitably for they are perennial. Our 20th century pragmatists, nominalists and operationalists were on hand of course, and this review recommends especially Professor Cohen's cri-

ticism of positivism. There is nothing wrong with positive science but positivism is a philosophy, and a very false one.

In the fifth discussion, already mentioned, the relation between theory and practice, between logic and life, between conception or intention and execution, was treated. If theory does not become policy, the « ivory tower » accusation will be heard. It is the same debate actually as the one today regarding policy, strategy, logistics, tactics, etc The brain-trust idea is older than the New Deal — we had Plato's philosopher-kings, Bacon's Solomon's House, Comte's priesthood of savants, Carrel's super-government of scientists and many similar schemes not always impractical or visionary.

Finally, the place of normative sciences and in general the relation between the human or social sciences and ethics or moral philosophy — these too were at least briefly encountered in this stimulating book.

Daniel C. O'GRADY,
Univ. of Notre-Dame.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

ALAIN-FOURNIER. — *Le Grand Meaulnes.* Nouvelle édition. Paris, Éditions Émile-Paul Frères. In-12, 370 pages.

Annales de l'A.C.F.A.S. Montréal, Volume 8, 1942. In-8, 156 pages.

ANTONIO BARBEAU. — *Sous les Platanes de Cos.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 182 pages.

ALBERT BROSSARD, S. J. — *Joies et Tristesses de la Maison. Quelques aspects du problème familial. Carême du Gésu. 1942.* Montréal, Les Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 112 pages.

JEAN BULAIR. — *Rencontres. Roman.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 180 pages.

Cahiers du Témoignage chrétien. I. *France, prends garde de perdre ton âme.* Novembre 1941. In-8, 18 pages.

PAUL CARDINAUX. — *La lanterne de Clio. « Retours et Enseignements de l'Histoire ».* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-12, 160 pages.

DOLLARD DANSEREAU. — *Manuel de Droit.* Montréal, Éditions Beauchemin, 1942. In-8, 198 pages.

ANDRÉ DAVID. — *Message à de Jeunes Anglaises.* Montréal, Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 188 pages.

GÉRARD FILTEAU. — *Histoire des Patriotes.* Tome III. *La Prise d'Armes et la Victoire du Nationalisme.* Montréal, Éditions Modèles, 1942. In-12, 286 pages.

EDUARDUS FITZGERALD. — *De Sacrificio Cœlesti Secundum Sanctum Ambrosium.* Mundelein, Apud Ædes Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum, 1941. In-8, III-90 paginæ.

DE LA BRUÈRE FORTIER, notaire. — *Votre testament et votre succession.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1942. In-8, 158 pages.

NOËL GERMAIN, S. J. — *La Franc-Maçonnerie du Québec est-elle protestante?* Montréal, Imprimerie du Messager, 1942. In-12, 56 pages.

Recension des revues

Catholic Historical Review (The).

July 1942. — Clarence J. RYAN: *The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics*, p. 159-183. — Sister MARY EVANGELA: *Bishop Spalding's Work on the Anthracite Coal Strike Commission*, p. 184-205. — W. Eugene SHIELS: *Church and State in the First Decade of Mexican Independance*, p. 206-228. — Forest B. BOWE: *Some Additions and Corrections to Early Catholic America*, p. 229-247. — Peter Leo JOHNSON: *Early Catholic Church Property in the Archdiocese of Milwaukee*, p. 247-250.

Harvard Theological Review (The).

April 1942. — Campbell BONNER: *Aeolus Figured on Colic Amulets*, p. 87-93. — Robert B. GRANT: *The Fourth Gospel and the Church*, p. 95-116. — Julius Seelye BIXLER: *Two Questions Raised by William James's Essay on « The Moral Equivalent of War »*, p. 117-129. — Harry Austryn WOLFSON: *Philo on Free Will*, p. 131-169.

July 1942. — Harold MATTINGLY: *The Later Paganism*, p. 171-179. — M. H. CANNON: *The Mormon Declaration of Rights*, p. 181-197. — Graham FRISBEE: *Tennant's Struggle with a « Desperate Task »*, p. 199-208. — Johannes QUASTEN: *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium*, p. 209-219.

New Scholasticism (The).

July 1942. — Philotheus BOEHNER: *The Text Tradition of Ockham's Ordinatio*, p. 203-241. — Charles J. LEWIS: *Logical Positivism and Metaphysics*, p. 242-256. — James COLLINS: *Aristotle's Philosophy of Art and the Beautiful*, p. 257-284.

Philosophical Review (The).

May 1942. — Edgar ZILSEL: *The Genesis of the Concept of Physical Law*, p. 245-279. — Abraham KAPLAN: *Are Moral Judgments Assertions?* p. 280-303. — Albert R. CHANDLER: *The Problem of a Philosophical Dictionary*, p. 304-312. — Ernst H. KANTOROWICZ: *Plato in the Middle Ages*, p. 312-323.

July 1942. — Paul WEISS: *Cosmic Behaviorism*, p. 345-356. — Gordon H. CLARK: *Plotinus' Theory of Sensation*, p. 357-382. — S. J. HOLMES: *The Two Sides of Reality*, p. 383-396. — D. W. GOTSHALK: *Causality and Emergence*, p. 397-405. — Alburey CASTELL: *Philosophy as Theory of Criticism*, p. 405-412.

September 1942. — Max RIESER: *The Function of the Notion*, p. 441-455. — James Street FULTON: *Our Knowledge of One Another*, p. 456-475. — Paul WEISS: *The Ethics of Pacifism*, p. 476-496. — A. Cornelius BENJAMIN: *Types of Empiricism*, p. 497-502. — Sidney ZINK: *Warranted Judgments in Dewey's Theory of Va-*

luation, p. 502-508. — Warner Arms WICK: *On the Identification of Philosophy with Logical Analysis*, p. 508-513.

Theological Studies.

May 1942. — Thomas J. MCMAHON, S.T.D.: *Joseph Anthony Masdeu: A Distant Herald of the Æterni Patris*, p. 163-188. — William E. DONNELLY, S. J.: *The Convalidation of Non-Catholic Marriages*, p. 189-202. — Laurence J. MCGINLEY, S. J.: *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, p. 203-230. — Cyril VOLLERT, S. J.: *Hervæus Natalis and the Problem of Original Justice*, p. 231-251. — George C. RING, S. J.: *The Death of the Immortals*, p. 252-260. — Joseph BLUETT, S. J.: *The Mystical Body: 1890-1940*, p. 261-289.

Thomist (The).

April 1942. — Ignatius SMITH, O. P.: *The Militant Christian Virtues*, p. 193-220. — Thomas GREENWOOD: *The Characters of the Aristotelian Logic*, p. 221-246. — Louis A. RYAN, O. P. : *Charity and the Social Order*. Third Installment, p. 247-265. — Noël MAILLOUX, O. P.: *The Problem of Perception*, p. 266-285. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O. P.: *The Theory of Democracy*. Part III (continued), p. 286-354.

July 1942. — Emmanuel CHAPMAN: *Living Thomism*, p. 369-387. — J. C. OSBOURN, O. P.: *The Morality of Imperfections*, p. 388-430. — Everett H. LARGUIER, S. J.: *Concerning some Views on the Structure of Mathematics*, p. 431-445. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O. P.: *The Theory of Democracy*. Part IV (continued), p. 446-522.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION SPÉCIALE

Année 1942

Articles de fond

PAGES

BEAUCHAMP (M.), O.M.I. — *Dieu en Métaphysique d'après saint Thomas d'Aquin* 208*-239*
Professeur à la faculté de philosophie.

BERGERON (D.), O.M.I. — *La personnalité internationale du Saint-Siège. Théories juridiques* 185*-207*
Professeur à l'Ecole des Sciences politiques.

DENIS (Abbé R.). — *Les vertus acquises* 5*-41*

GREENWOOD (T.). — *La Connaissance Mathématique d'après saint Thomas d'Aquin* 121*-152*
Maître de conférences à l'Université de Londres.
— *La Pensée Mathématique d'Aristote* 65*-94*

LIMOGES (Abbé R.). — *L'enseignement de la théologie morale* 153*-159*
Professeur à la faculté de théologie.

PINTAL (T.), C.SS.R. — *L'enseignement de la morale et saint Alphonse* 95*-107*

Rapports de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

La genèse d'une question théologique: la primauté du Christ 108*-117*

Le sujet de la métaphysique 42*-48*

Valeur des lois naturelles 160*-167*

Partie documentaire

Lettre de la Commission biblique pontificale 168*-177*

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

BRENNAN (Robert Edward), O.P., Ph.D. — *Thomistic Psychology. A Philosophic Analysis of the Nature of Man.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 60*-62*

BIDNEY (David), Ph.D. — *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logic of Ideas.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 49*-51*

CHARRON (Y.), p.s.s. — *La Foi et la Raison dans la Pénétration des Écritures.* (Jacques Gervais, o.m.i.) .. 178*-180*

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Neuvième session, 5 et 6 octobre 1938). (Jacques Gervais, o.m.i.) 180*-181*

LANGASCO (P. Agathangelo a), O.M.Cap. — *De Institutione Clericorum in Disciplinis inferioribus (Legislatio canonica).* (René Latrémouille, o.m.i.) 181*-182*

PHELAN (Rev. Gerald B.). — *Saint Thomas and Analogy.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 60*-61*

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Sixteenth Annual Meeting. December 30 and 31, 1940. The Problem of Liberty. (Roméo Trudel, o.m.i.) 60*-61*

ROBERT GROSSETESTE. — *De Luce.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) 118*

ROSENFIELD (Leonora Cohen). — *From Beast-Machines to Man-Machine. Animal soul in French Letters from Descartes to La Mettrie.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 49*-50*

ROSS (Floyd Hiatt). — *Personalism and the Problem of Evil. A Study in the Personalism of Bowne, Knudson and Brightman.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 56*-60*

ROSS (Ralph Gilbert), Ph.D. — *Scepticism and Dogma. A Study in the Philosophy of F. H. Bradley.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 51*-53*

SAINTONGE (R. P. Frédéric), S.J. — *Summa Cosmologiæ, seu Philosophia naturalis generalis.* (Julien Peghaire, C.S.Sp.) 62*-64*

SOROKIN (Pitirim A.). — *Basic Problems, Principles and Methods.* (Daniel C. O'Grady) 240*-241*

STACE (W. T.).— *The Nature of the World. An Essay in Phenomenalist Metaphysics.* (Roméo Trudel, o.m.i.) 56*-58*

The Philosophy of Alfred North Whitehead. (Gérard Cloutier, o.m.i.) 183*-184*

The Philosophy of George Santayana. (Roméo Trudel, o.m.i.) 51*-56*

WIRTH (Louis). — *Eleven Twenty-Six: a decade of social sciences research.* (Daniel C. O'Grady.) 241*-242*

Recension des revues

119*-120*, 244*-245*.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

SCOLASTICAT
DE
L'IMMACULÉE CONCEPTION
O. M. I.
Sainte-Anne-des-Monts, P.Q.